مصطلح الأدب الإسلامي

د. مرزوق بن صنيتان بن تنباك



إن الأدب هو القاسم المشترك للفنون والعلوم في الحياة وهو النشاط البشري الأطول عمرًا والأكثر تشعبا في موضوعاته فقد عرف الناس الإغريق بالأدب، وبه أيضًا عرفوا الرومان والفرس والهنود الأولين والعرب الجاهليين والإسلاميين، ، وهو في حقيقته تجربة إنسانية عامة لم يستأثر به موطن دون آخر ولا يختص به شعب دون شعب، ولا تحويه معارف أمة من الأمم وتخلو منه غيرها، وهو أوسع العلوم البشرية احتمالاً لتفاوت التفسير. والأدب يشكل روح الفردية المبدعة الخلاقة ويتفاعل بصفته وجدانًا مع تجارب أخرى يلتقي بعضها ويتعارض بعضها الآخر، ومن الالتقاء والتعارض تتحد لدى الأمة تيارات أدبية فيها دلائل الخير ونوازع النفس الأمارة بالسوء، وفيها أحداث الحياة كما يعيشها الأديب أو كما يتصورها، فيكون الأدب عندئذ مرآة تعكس عادات المجتمع وترتب علاقاته

وخصوماته، فتقرأ فيه تجربة الأديب في السطور التي ترسمها الأحداث لا السطور التي تريد أن يكتبها. وإذا كان هذا الكلام ينطبق على جنس الأدب الإنساني كله فإن الذي يعنينا منه هو الأدب العربي والإسلامي. وقد أصابها في هذا العصر ما أصاب جوانب حياتنا كلها من اختبار عنيف لقيمة ما لدينا من موروث ثقافي كثير متراكم أفرزته حقب من القوة والكمال وسيادة الأرض المعمورة، وحقب أخرى من الهزائم والضعف والتخلف، وكان الأدب العربي الإسلامي في كلا الحالين حال القوة وحال الضعف والتبعية الثقافية يترجم الواقع الاجتماعي والسياسي ويصور موج الحياة الصاخب ومتناقضات طبائع البشر وميول الأفراد وخطرات النفوس ولمحات الأفئدة. كان عند بعض الأدباء أو في بعض أدبهم يسجل مكارم الأخلاق ويحث على فضائل الأعمال ويهذب النفوس من أوضار المادة وينقي الطبائع من تلون العادات المرذولة والسلوك المرفوض، وكان عند بعضهم أو في بعض أدبهم يميل إلى المجون والزندقة ويتحلل من الأخلاق ويعبث بقيم المجتمع وينال من عقائده وموروثاته. كان هذا حال الأدب في ماضينا كله، والشعر في حضارتنا هو الأدب وكان علماؤنا ونقادنا يتعاملون معه على أساس كلي يفند الجزئيات ويرفض صور الانحراف والزندقة والكفر عندما تظهر على لسان شاعر أو في أبيات من شعره.

مع ذلك يؤمنون بشمولية الأدب حتى يبقى بابًا مفتوحا للإبداع ويبقى الشعر والشاعر في دائرة الإسلام فلا يغلق الباب في وجه شعره ولا يطرد من حظيرته الواسعة ولا أظن ذلك كان إبقاءً على الشاعر المنحرف أو الماجن ولا رحمة به لكنه إبقاء على الأدب وَضَنٌّ به أن تتوزعه الآراء وتمزق جمعه الأهواء.

هذا في الماضي البعيد أما في الحاضر فقد شجع واقع المسلمين بعامة والعرب

بخاصة على طرح أسئلة كثيرة حول مصيرنا الثقافي ومستقبلنا المعرفي، وقدراتنا على الصمود أمام التحدي الكبير الذي تضعه على كاهل الأمة الإسلامية حضارة الغرب اليوم وهي حضارة قوية في هذا الوقت مسيطرة سيطرة تامة بوسائل التأثير الكبرى حتى أصبحت الأمم والشعوب في الشرق كله تقتات على فتات موائدها في شؤون الحياة عامة والأدب جزء مهم من هذه الشؤون وأمام هذه المسلمة آثار الغير على الثقافة الإسلامية والأدب منها تساؤلات مملوءة بالخوف والترقب والشعور بالخطر الداهم الذي تحيطنا به، وكانت نتيجة التساؤلات المطروحة محكومة بحتمية القدرة الطاغية وواقعة تحت تأثيرها المباشر، فشكلت الإجابة أو الإجابات تشكيلاً لا يستطيع الانطلاق بعيدًا عن جاذبية المؤثر الأقوى. ولهذا تضاءل الأصل في أعمالنا الحاضرة وأفعالنا حتى انعدم أو كاد، وقوي في مقابل انعدام الأصالة رد الفعل غير الواعي، وحدث التجاوب غير الإرادي مع ما تدفعنا إليه القوة. فكنا نتعامل تلقائيا مع هيمنتها ونتجاوب مع حتميتها تجاوبًا منساقًا معها ومنجذبًا إليها. وإن كان في ظاهره مختلفًا عنها ومعارضًا لها.

ومن ردود الأفعال هذه ما بدأ يظهر من حديث عن أدب إسلامي ومنهجية إسلامية له وقيام الدراسات الشكلية ونشر عدد طيب منها تضمنت تصورًا لما يقصد بالأدب الإسلامي وحاول المشاركون في هذه الأعمال أن يضعوا تعريفًا للأدب الجديد وأن يبينوا في بعض أطروحاتهم الدوافع إلى ضرورة إيجاد منهج يحدد للأديب المسلم طريقًا يسلكه ويستبعد من لا يلتزم بالمنهج المقترح للأدب. وهذا المنهج يتكئ على التراث ويهتم بتأطير رؤية للمستقبل تقوم في أساسها على استقراء سريع للمتغيرات التي يعيشها المثقفون الملتزمون بالرؤى التراثية، وإن كانوا لا يزالون يبحثون في مشروعاتهم عن رؤى مستقبلية لم تتأكد سلامة الطريق الذي يحاولون سلوكه ولم تتضح معالم السير فيه فكان الحوار

والتنظير مطلبًا لأولى الدراسات التي تبحث عن مهمته كما جاء في النص الآتي: «إن هـذا الكتـاب دعـوة إلى التنظير وإلى حـوار يسبق التنظير حـول عـدد من المفهومـات الأساسية والفـرعية في ميدان الأدب وذلك لإبـراز الرؤية الإسلامية للأدب وتفصيل الحديث في مهمته وصياغـة الأصول الأولى للمقاييس والقواعد التي يأخذ بها الأدباء والنقاد والدارسون»(١).

ولا شك أن الدعوة إلى الحوار هي ما يجب أن يكون، وهو أمر في غاية الأهمية لأن الحوار لا يعني طلب الموافقة الصـامتة بل المناقشة وطرح الـرأي الآخر حتى تكتمل وجهـات النظر ثم الاتفـاق على أفضلها، وقـد شكا دعـاة البحث عن مصطلح جديد للأدب من أن هذا الحوار الذي طلبوه لم يتم مع الأسف ويغيب الـرأي المحاور كما زعم النص الآتي: «إن صح أن نعـد مـا أصدره دعـاة الأدب الإسلامي جـزءا من الحوار فإن محاوريهم في الطرف الآخر تشاغلـوا عما كتبوه أو لنقل واجهوهم بصمت السطور. وأما المجالس وقـاعات الجامعات فقد استمر فيها الحوار الشفهـي همسًا حينـًا وعاليًا حينـًا آخر، ولا شـك أن الحوار المكتوب أكثـر مـوضـوعيـة من أحـاديث المجـالس وأقـدر على البحث في التفصيـلات والكشف عن الثغـرات وأقـرب إلى النقـد المنهجي عـادة، وهـو الـذي يـوصل الظواهر ويحكم بصدق الدعوات أو بطلانها»(٢).

ولعل هذه الـدعوة التي لم يستجب لها أحد كما يقول الكـاتب تجعل الباحث يتجرأ في طرح وجهـة نظر تقوم على أساس الإسـلام وإجماع الأمة في الماضي على صورة للأدب واحدة ومنهج غير متعدد مضت عليه أجيال الأمة.

لكن قبل أن يدخل البحث في مناقشة فكرة تصنيف الأدب إلى أدب إسلامي وآداب أخرى سنعرف أسماءها بعد قليل لا بد مـن التوطئة والالتفات إلى تاريخنا الذي مضـى عليه بعـد ظهور الإسلام خمسـة عشر قرنـًا. ثم الإشـارة إلى جهود

نقادنا المسلمين الـذين درسوا الأدب العربي الجاهلي ونظروا فيـه ثم درسوا الأدب الإسلامي أيضًا، والبحث عما إذا كـانت قـد واجهتهم في العصـور الإسلامية الماضية معضلة تحلل بعض الشعـراء من مثاليات الإسلام، كما تـواجهنا اليوم، والاستئناس بآرائهم إن كان ثمة رأي لهم وبعـد ذلك سيخلص الأمر إلى مناقشة الدعوة إلى مصطلح الأدب الإسلامي الجديد ومنهجية الرؤية المستقبلية له.

النقد القديم :

لقد واجه الأدب العربي الذي كان الشعر عمـوده تحديًا عظيمًا منذ نزل القرآن على محمد ﷺ، فأوقع بيانه المعجـز ولغته التي بهرت السامعين، العرب في حيرة من أمرهم وفزعوا إلى موروثهم المعـرفي وكان الشعر أظهر ذلك في أذهانهم وأقوى معارفهم تأثيرًا في أحاسيسهم فـأعلنوا أن القرآن شعر وأن النبي شاعـر. ﴿ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ ﴾(٣) ﴿ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴾(٤) ﴿ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ ﴾(٥). فجاء الرد على ما زعموا في قوله تعالى : ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴾(٦)، كما زعموا أنه روائي قاص ينقل إليهم القصص والخرافات ﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾(٧). فكان الـرد على هذه التهم جميعهـا النفي القاطع أن يكون القـرآن شعرًا أو أن يكون النبي شاعـرًا أو قاصًا. وهنا أصـاب الشعر أول تمريض وتوجهت أذهان العرب المسلمين للريبة فيه عند نزول هذه الآيات.

إلا أن نفي صفـة الشعـر عن القـرآن والشاعـر عن النبي لم يكن استنقـاصًـا للشعر والشاعـر، ولكنه وضعًا للحقيقة في موضعها، وتسميـة الأشياء بأسمائها وبعد ذلك بقليل احتاج النبي لسلاح الشعر، واحتاج الإسلام إليه أيضًا، فجاء الشعر سـلاحًا يدافع عن مبادئ الإسلام، وأخـذ مكانته الصحيحة في نفوس

الناس. ولا شك أن الشعر هو المؤثر الأقوى بعد القرآن والسنة في شرح العواطف والتعبير عن خلجات الأنفس وخفايا الأفئدة، فامتد امتداد الأرض التي عرفت الإسلام وأهله، وأشرق معها إشراق الشمس. وبدأت مشروعيته عندما جاء الحكم العادل له« إنما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو حسن وما لم يوافق فلا خير فيه[٨]. و كذلك قول عائشة: الشعر فيه كلام حسن وقبيح فخذ الحسن واترك القبيح»[٩]. وثبت إعجاب النبي بشعر النابغة الجعدي عندما أنشده:

عَلَوْنَا السَّمَاءَ عِفَّةً وتَكَرُّمًا ... وإنَّا لَنَرْجُو فوق ذَلِكَ مَظْهَرا

فسأله: أين المظهر؟ فكان جوابه طبقًا لأدب المحدث اللبق: الجنة بك يا رسول الله. وعندما وصل قوله:

فَلاَ خَيْرَ فِي حِلْمٍ إذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ ... بَوَادِرُ تَحْمِي صَفْوَهُ أَنْ يُكَدَّرا

ولاَ خَيْرَ فِي جَهْلٍ إذا لَمْ يَكُنْ لَهُ ... حَلِيمٌ إذَا مَا أَوْرَدَ الأَمْرَ أَصْدَرَا

قال له: لا يفضض الله فاك[١٠]، متفاعلاً معه وجدانيًا. إلا أنه ليس من الممكن ضبط خواطر كل الشعراء وتخييلاتهم على المنهج الديني المقبول فكان لشطحاتهم وخروجهم على المألوف أثر أحسه الناس في صدر الإسلام. وكان عمر رضي الله عنه من أقدر الناس على إدراك التغير الاجتماعي الحادث الذي أخذ ينمو بسرعة مذهلة، والشعراء أول المتأثرين بهذا التغير إذ وقف عمر من شعرهم موقف الإصلاح محاولاً تعديل منهج الشعر إن استطاع، مبينًا المقبول منه والمرفوض. وقد سمع مطلع قصيدة عبد بني الحسحاس:

عُمَيْرَةَ وَدِّعْ أَنْ تَجَهَّزْتَ غَادِيًا ... كفى الشَّيْبُ والإسْلامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيَا

وكان يعلم من شعره غير ذلك، فقال: لو قلت شعرك كله مثل هذا

لأجزتك عليه[١١]، ولم يجد عمر بن الخطاب أصدق على وصف أخلاق رسول الله من قول زهير بن أبي سلمى في ممدوحه وهو جاهلي:

ولأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ ... وبعضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لا يَفْرِي

والسِّتْرُ دُونَ الفَاحِشَاتِ ومَا ... يَلْقَاكَ دُونَ الخَيْرِ مِنْ سِتْرِ[١٢]

فقال: ذاك رسول الله ﷺ.

وسمع قوله في هرم:

قَوْمٌ أَبُوهُمْ سِنَانٌ حِينَ تَنْسِبُهُمْ ... طَابُوا وطَابَ مِنَ الأَفْلاذِ مَا وَلَدُوا

فقال ما أحب إليّ لو كان هذا الشعر في أهل بيت رسول الله[١٣].

وقال لبعض ولد هرم: أنشدني بعض مدح زهير أباك فأنشده، فقال عمر: إن كان ليحسن فيكم القول. قال: ونحن والله إن كنا لنحسن له العطاء. فقال: ذهب ما أعطيتموه وبقي ما أعطاكم. وفي رواية أنه قال لابن زهير: ما فعلت الحلل التي كساها هرم أباك؟ قال: أبلاها الدهر. قال: لكن الحلل التي كساها أبوك هرمًا لم يبلها الدهر[١٤].

وجمع للحطيئة بين العقوبة والجزاء وحاول أن يردعه عن مذهبه الذي يخالف سماحة الإسلام، وحذر الشعراء من التعرض لما يخدش الكرامة وينال من الأعراض.

ولكن الشعراء أو بعضًا منهم لم يدركوا إيماءات عمر بل غلب عليهم شيطانهم وأهواء نفوسهم. فاضطرهم الخليفة إلى أن يسلكوا مسلكًا يدرأ عنهم الحد عند ذلك لجأوا إلى الرمز والكناية حتى لا يخرجوا عن عزمة أمير المؤمنين فجعل بعضهم صاحبته شجرة من السرح يبثها ما في نفسه[١٥] ويتغزل بها تغزل العاشق الولهان:

سَقَى السرحة المحلال والأبطَحَ الّذي بِـهِ الشّرْيُ، غَيْثٌ مُدْجِـنُ وبرُوقُ
عَـلاَ النَّبْت حَتّى طَـالَ أفْنَانها العُـلا وفـي المـاءِ أصْلٌ ثـابتٌ وعُـرُوقُ
فَيَا طِيبَ رَيّاهَـا وَيَـا بَـرْدَ ظِلِّهَـا إذَا حَـانَ مِنْ حَـامِي النّهـارِ ودُوق
وَهَل أَنَـا إنْ عَلَّلْتُ نفسي بسرحـة مِنَ السَّرْح مَسْـدُودٌ عـلَيَّ طَـرِيقُ
حَمى ظلّهَـا شَكْسُ الخَلِيقَـةِ خَـائِفٌ عَلَيْهَا غَـرَامَ الطَّـائِفِينَ شَفِيقُ
فَـلاَ الظلُّ مِنْهَا بـالضحى تَسْتَطِيعُـهُ وَلا الفَيْءَ مِنْهَـا بـالعَشِيِّ تَـذُوقُ
فَمَا وَجْـدُ مُشْتـاقٍ أُصِيبَ فُـؤادُه أخِي شَهَـوَاتٍ بـالعِنَـاقِ نَسِيقُ
بِأكْثَـرَ مِنْ وَجْـدِي عَلى ظِلِّ سَرْحَـةٍ مِنَ السَّرْحِ إذْ أَضْحَـى، عَليَّ رفيقُ

وقد كان منع عمر للغزل القبيح الماجن، أما الغزل العفيف فقد روي عنه أنه أدرك عبد الرحمن بن عوف في سفر، وكان رباح بن المعترف يغنيه فقال: ما هذا يا عبد الرحمن؟

فقال نقطع به سفرنا. فقال عمر: إن كنت لا بد فاعلاً فخذ:

أَتَعْـرِفُ رَسْمًا كَالطِّـرادِ المَذَاهِبِ لِعَمْـرةَ وَحْشًـا غَيْرَ مَـوْقِفِ رَاكِبِ
تَبَـدَّتْ لَنَـا كالشَّمْـسِ تَحْتَ غَمامةٍ بَـدَا حَـاجِبٌ مِنْهَـا وَضَنَّتْ بِحَـاجِبِ

وهو من شعر قيس بن الخطيم(١٦).

إن الإحساس الديني قد اضطر الخليفة أن يتدخل ناقدًا تهويم الشاعر في تلك المرحلة القريبة من نزول الوحي وعهد النبي، وخدشه لصفاء الذوق العام حتى لجأ الخليفة إلى العقاب الجسدي والمعنوي والمادي ولوّح بسوط التقويم(١٧) إذا زاد التهاون بالأدب العام على ألسنة الشعراء فظن عثمان بن عفان رضي الله عنه عندما سمع قول ضابئ البرجمي لبني نهشل:

تجشم دوني وفـد قُـرحـان خطـة | تظل بها الوجنـاء وهي حسير
فأردفتهم كلبًـا فـراحـوا كأنما | حبـاهم بتـاج الهرمـزان أمير
فأمكم لا تتركـوهـا لكلبكم | فـإن عقـوق الأمهـات كبير
إذا عثنت من آخـر الليل دخنـة | يظل لها فـوق الفـراش هـريـر

ظن أن في بعض ما سمع من فحش القول ما يوجب نزول قرآن لو كان ذلك في عهد الرسول. وعاقب الشاعر بالحبس حتى الموت، وقال: ما سمعت أحدًا رمى امرأة مـن المسلمين بكلب غيرك، وإني لأراك لو كنت على عهـد رسول الله ﷺ لأنزل الله فيك قرآنًا، ولو كان أحد قبلي قطع لسان شاعر في هجاء لقطعت لسانك، فحبسه في السجن حتى مـات. فـارتدع الشعراء الهجاءون وحسبوا للعقاب حسابًا ووصف سويد بن كراع العكلي ذلك بقوله:

أبيـت بأبـواب القـوافي كـأنمـا | أصادي بها سربًـا من الوحش نـزعا
إذا خفت أن تـروى علي رددتهـا | وراء التراقـي خشيـة أن تطلعـا
وجشمني خـوف ابن عفـان ردّهـا | فثقفتهـا حـولاً حـريـدًا ومـربعـا
وقـد كـان في نفسي عليهـا زيـادة | فلـم أر إلا أن أطيـع وأسمعـا
مخافـة هـذين الأميرين سهـدت | رقـادي وغشتني بيـاضا مفـزعا
على غير جـرم غير أنْ جـار ظالم | عليّ فجهـزت القصيـد المفرعا
وقـد هـابني الأقـوام لمّا رميتهم | بفـاقرة إن هَـمَّ أن يتشجعـا

أما في العصر التالي ـ عصر بني أمية ـ فقد اتسعت صدور الصحابة والتابعين وعامة المسلمين للشعر على الرغم مما يظهره الشعراء من صور التحلل الأخلاقي والتصريح بما لا يرضاه الإسلام مـن رفـث القـول، ويكفي مثلاً أن يستنشد

عبدُ الله بن عباس عمرَ بن أبي ربيعة شعرَه في المسجد الحرام، ويختار الشاعر له أكثره مطارحة للجانب المكشوف من الغزل وهي قصيدته المشهورة:

أمن آل نعم أنت غاد فمبكر ... **غداة غد أم رائح فمهجر**

وفي هذه القصيدة يقول[٢٠]:

وقالت وعضت بالبنان: فضحتني ... **وأنت امرؤ ميسور أمرك أعسر**

ثم يقول:

فبت قرير العين أعطيت حاجتي ... **أقبل فاها في الخلاء فأكثر**

فيالك من ليل تقاصر طوله ... **وما كان ليلي قبل ذلك يقصر**

فيالك من ملهى هناك ومجلس ... **لنا لم يكدره علينا مكدر**

ولم يتحرج ابن عباس من سماع هذه القصيدة وفي المسجد الحرام من المسلمين من أنكروا ذلك وقالوا إنهم جاءوا يضربون آباط الإبل ليسمعوا من ابن عباس الحديث فإذا هو ينصرف إلى الشعر ويهتم بالشاعر أكثر من اهتمامه بطلاب الفتوى[٢١]. ولم يبد ابن عباس اكتراثا بذلك بل أعاد عليهم القصيدة وصحح لهم ما حاولوا تغيير معناه ليوافق ما يعتقدون في الشاعر.

وقد حكم النقاد المسلمون على شعر عمر بأنه لم يعص الله عز وجل بشعر أكثر مما عصي بشعر ابن أبي ربيعة[٢٢]. وحاصره الصالحون منهم ومنعوه من الانتشار بين النساء لما فيه من فحش القول والحث على الرذيلة، يقول ابن جريج: ما دخل على العواتق في حجالهن شيء أضر عليهن من شعر عمر بن أبي ربيعة، وقال هشام بن عروة لا ترووا فتياتكم شعر عمر بن أبي ربيعة لئلا يتورطن في الزنا تورطًا».

وكيف لا يكون في شعره إيطاءً للقبيح من العمل وهو الذي يقول[٢٣]:

وناهدة الثديين قلت لها اتكي على الرمل من جبانة لم توسد
فقالت على اسم الله أمرك طاعة وإن كنت قد كلفت ما لم أعود
فلما دنا الإصباح قالت فضحتني فقم غير مطرود، وإن شئت فازدد

أما الحطيئة فقد نقل عنه فيما نقل من سيرته، كفر صريح بالإسلام وردة عنه واعتراض على بعض أحكامه[٢٤] وظل مع ذلك فحلاً من فحول الشعراء في صدر الإسلام.

وقد نظر الصحابة والتابعون وسلف الأمة إلى الشعر على أنه كلام يحتمل الخبيث والطيب كما مرّ فأنكروا الخبيث منه وبهرجوه، وفندوا أخطاء الشعراء وضلالهم ولكنهم لم يروا حاجة إلى تصنيف الشعراء أو الشعر، ولم يعمد أحد منهم - فيما نعلم - إلى ذلك ولا رآه أو حبّذه. كما وجد من الزهاد من يجمع الشعر كله ويصنفه في مدونات ثم يُكَفِّرُ عن ذلك بنسخ عدد من المصاحف يضعها في المسجد كلما أتم كتاب شعر[٢٥].

ثم اتسع المحذور في الشعر حتى وصل في العصر العباسي إلى مصادمة صريحة للدين عند بعض الشعراء وفي بعض شعرهم ولم يكن علماء الإسلام وأهله بعيدين عن هذا التجاوز بل تابعوه وعرفوه، وكان النقد قد خلص من الانطباع الذاتي والرأي الشخصي وحل النظر الفاحص والتدقيق السليم والاستقراء الواعي محل التأثر الآني والشعور المختلط. ونخل النقاد الحصيلة الكاملة للشعر وعرضوها على مقياس النقد الفني. ووضع الأدب الأخلاقي موضع الرعاية والاهتمام واتضحت المحاذير الدينية وبينها العلماء وأنكروها.

وقد جاءت الأحكام على الشعر متبلورة موضوعية قدّرت طبيعة الإنسان

وأدركت حقيقة رغباته وميوله، وأثّر ذلك كله على موضوع الشعر فتسامحوا بالتشبيب لأنه كما يقول ابن قتيبة[٢٦]: قريب من النفوس لائط بالقلوب لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل وإلف النساء فليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقًا منه بسبب وضاربًا فيه بسهم، حلال أو حرام». وقبلوا ما ركب في طبيعة الإنسان من إثارة النفس لعاجل الدنيا على آجل الآخرة وأدركوا أهمية الباعث عليه والحافز إليه فقالوا[٢٧]: لم يستدع شارد الشعر بمثل الماء الجاري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي» وسأل عبد الملك بن مروان أرطأة بن سهية هل تقول الآن شعرًا؟ فقال: كيف أقول وأنا ما أشرب ولا أطرب ولا أغضب وإنما يكون الشعر بواحدة من هذه»[٢٨]. وهذه هي محفزات الشاعر في أغلب الحالات وهي دائمة مستمرة وأبدية كذلك.

ولكن سرعان ما واجه النقدَ الأدبي المتسامح الملتزم شعرٌ تجاوز حدود التسامح وأخذ في معان فكرية وسلوكية وعقائد وآراء مذهبية فيها بعض الصلف والتعقيد فاتخذ النقاد المسلمون منها موقفا وضح في شيئين:

الأول: إسقاط الشعر الذي يخرج عن منهج السلوك الأدبي العام ويخدش أخلاق الأمة أو يسيء إلى دينها وثقافتها.

الثاني: الاعتراف بجودة الشعر وإن كان الشاعر غير مرضي الدين مع إيضاح ما في شعره من تجاوزات دينية أو فكرية ولم يشفع لرديء الشعر مضمونه الديني أو معناه الأخلاقي كما قال ابن قتيبة في شعر لبيد[٢٩].

مَـا عَـاتَبَ المَرْءَ الكَـرِيمَ كَنَفْسِـه   وَالمَرْءُ يُصْلِحُـهُ الجَلِيـسُ الصَّـالِحُ

هذا وإن كان جيد المعنى والسبك فإنه قليل الماء والرونق. وقال في شعر آخر[٣٠]:

اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِالوَفَاءِ وبِالحَمْـ ... ـدِ وَوَلَّى المَلَامَةَ الرَّجُلَا

«لا أعلم فيه شيئًا يستحسن وكذلك أشعار العلماء ليس فيها شيء جاء عن إسماح وسهولة كشعر الأصمعي وشعر الخليل». وفي مقابل هذين البيتين اللذين تضمنا أدبًا أخلاقيًّا وورعًا دينيًّا فلم يشفع لهما ذلك عند ابن قتيبة لتقصيرهما عن الجودة الفنية التي يجب أن تنهض بها. أورد بيتين آخرين الأول للأعشى وهو قوله(٣١):

وكأس شربت على لذة ... وأخرى تداويت منها بها

فقال كان الناس يستجيدون ذلك له حتى قال أبو نواس:

دع عنك لومي فإن اللوم إغراء ... وداوني بالتي كانت هي الداء

فسلخه وزاد فيه معنى آخر واجتمع له به الحسن في صدره وعجزه، فللأعشى فضل السبق إليه ولأبي نواس فضل الزيادة فيه.

أما الأصمعي الورع التقي المتحرج الذي كان شديد الاحتراز لدينه ولا يتعرض لتفسير الكتاب أو السنة، وكان إذا سئل عن شيء منها يقول تقول العرب معنى هذا كذا ولا أعلم المراد منه في الكتاب والسنة أي شيء هو(٣٢). إلا أنه حكم على أن الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان(٣٣). ألا ترى حسان علا في الجاهلية والإسلام فلمّا دخل في باب الخير من مراثي النبي وحمزة وجعفر وغيرهم لان شعره؟!، وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرئ القيس وزهير والنابغة من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الخمر والخيل والحروب والافتخار فإذا أدخلته في باب الخير لان. ويقول مرة أخرى الشعر نَكِدٌ بابُهُ بابُ الشّر(٣٤).

ويقول عن السيد الحميري: قبحه الله ما أسلكه لطريق الفحول لولا مذهبه

ولولا ما في شعره مـا قدمت عليه أحدًا من طبقته ثم عاد إليـه مرة أخرى ومدح شعـره على الـرغم من الاختـلاف البين بين الأصمعي والحميري في المذهب، فيقول: والله لولا ما في شعره من سـب السلف لما تقدمه في طبقته أحد[٣٥]. في حين كان النابغة الجعدي عنده ضعيفـا لينًا إذا أخذ في الشعر الصالح[٣٦]. ولم يغض البعد عن الخير من شعر امرئ القيس فيقول عنه: وأجود الشعر ما صُدِقَ فيه وانتظم المعنى كقول امرئ القيس:

ألم تـــريـــاني كلما جئت طـــارقـًــا   وجـــدت بها طيبًــا وإن لم تطيب

وسئل عن بشار فقـال: سلك طريقًا لم يسلكـه أحد فانفرد بـه وأحسن فيه. ولولا أن أيامه تأخرت ـ كما يقـول ـ لما فضل عليه أحدًا من أهل طبقته. وفي رأيه أن شعر العباس بن الأحنف ما يؤتى من جودة المعنى لكنه سخيف اللفظ[٣٧].

هذا رأي الأصمعي وابن قتيبـة وهما من سلف هـذه الأمـة لا يشك أحـد في عقيدتهما وزهدهما وحبهما للإسلام وإعلاء شأنه إلا أن ذلك لم يجعلهما يتجاهلان حقيقة جودة الشعر وإن كانا لا يقبلان موضوعه ولا يرضيهما منهجه. إلا أنهما لم ينكرا ذوق الناس ومـوضوعية النقد، ففضلا شعرًا وشعـراء على أساس الاختيار الفني. وفي حكمهما الذي مرّ دليل على الموقف الموضوعي وأهمية تحييد العاطفة عند الحكم في قضية النقد الفني للأدب.

وجاء بعد هذين الناقـدين جيل من نقاد المسلمين تربى لديهم ذوق فني رائع وفكر إسلامي أصيـل ونمو بلغ القمة في جانبيه المعـرفي والمنهجي كما زاد هجوم الشعراء على كثير من المعاني التي أفرزتها حضـارة العهد العباسي. وهي حضارة عربيـة اللسان إسلاميـة الملامح إنسانيـة المضمون صحبها تـرف فكري عظيم، فغلب النظر والفلسفـة على الطباع وانزلق على ألسنة بعض الشعـراء شعر تجاوز حـدود التسـامح الـديني واعترض النـاس على خـروجهـم على الأدب العـام

وتعرضهم لذات الله أو تهوينهم من شأن المعتقدات أو مبالغتهم فيها هو بعيد عن الحياء والأدب كما نعمت بذح مادي حفز فريقًا آخر من الشعراء على ضرب من اللهو والتهور بالمجون الفاضح والتهتك الصريح بما يمجه الذوق العربي ويحرمه الإسلام ومن كلا الفريقين كان هناك شعراء ملأوا الدنيا وشغلوا الناس(٣٨). وكان لا بد أن يتخذ النقد من شعرهم موقفًا يميز فيه الخبيث من الطيب. وقد فعل النقاد المسلمون ما يجب من الناحية الشرعية والعقدية وأحسنوا الدفاع عن ما يرون فيه خللاً عقديًا، أو مجونًا كما أحسنوا بوضع الشعر موضعه من العلوم العامة، وتتبعوا بذكاء ودقة هفوات الشعراء ونصوا على تجاوزاتهم ولكنّ ذلك لم يسقط الشعر ولا أبعد الشاعر عن دائرة الإسلام. وسنورد فيما يلي شيئًا من آراء النقاد المنهجيين قبل أن نناقش الرأي الآخر.

فترة النقد المنهجي :

كان النقد في العهد العباسي وما تلاه من عصور قد تجاوز مرحلة الذوق العام والانطباع الذاتي ودخل مرحلة الوعي التام «بالمفارقات الكبرى التي جدت في حياة الناس ولم ينس الناقد أنه يعاشر جيلاً يستمد ثقافته من كليلة ودمنة وعهد أردشير ويعرض عن الشعر العربي. . . ويؤمن بالثقافة المترجمة معتقدًا أنها الزاد الوحيد للمثقف حينئذ وعلى وعي شديد بأن الشعر نفسه أصبح من نتاج غير العرب كما كان من نتاج العرب»(٣٩). وعندما نتعمق المواقف النقدية لدى كبار النقاد. . . سنجد أن الاحساس بالتطور والتغير هو العامل الخفي في شحذ هممهم للنقد يستوي في ذلك ابن قتيبة وابن طباطبا وقدامة والآمدي والقاضي الجرجاني وابن رشيق وعبدا لقاهر وابن شهيد وحازم القرطاجني وابن الأثير ، فإنك لا تجد واحدًا من هؤلاء إلا وهو يحس أن الشعر في أزمة وأنه يتقدم بآرائه لحلها»(٤٠).

وسنعد جزءًا من هـذه الأزمة التي وصفهـا الدكتـور إحسان عبـاس في الفقرة الماضية الأزمة الـدينية التي أوقعت النقد في إشكالية التجاوز عنهـا دون الوقوف على رأي النقاد المنهجيين فيهـا، وهـم ـ أعني النقاد ـ ممن لا يطعن في عقيدتهم ولا غيرتهم على الإسلام وانتمائهم لـه وانقطاعهم إليه وأول هؤلاء النـاقد العظيم والقاضي التقي الورع الشـاعر أبو الحسن علي بن عبد العزيـز الجرجاني الذي لا يختلف اثنان على مكانته الدينية ومنهجيتـه في النقد وقد تصدى للدفاع عن أبي الطيب المتنبي فيما أخذ عليه في شعره بعامة وقد تعرض خاصة إلى غلوه في بعض ما يتعلق بـالعقيدة فقـال كلمته المشهورة التي فصل فيهـا بين جودة الشعـر وما يعتقـد الشاعـر: «والعجب ممن ينقص أبـا الطيب، ويغض من شعره لأبيـات وجدها تدل على ضعف العقيدة وفساد المذهب في الديانة»[٤١]. وأورد بيتين من الشعـر يستشهد بهما على مـا يـذهب إليـه أحدهما يحتمل وجهًا آخـر لا يمس العقيدة ولكنـه قرئ خطأ فيما أعتقـد، أما الآخـر فهو واضح[٤٢] المعنـى إلا أن ذلك لم يمنع القاضي من أن يبين الفـارق بين جودة الشعـر وعدم التزام الشـاعر الجانب الشرعي، وأبى أن يربط بين جـودة الشعر وصلاح العقيـدة أو بطلانها.

وكان الجرجـاني قد وقف مـوقف الدفـاع ونظر نظـر القاضي إلى المسـائل بعللها والأحكام بيناتها فلم تدخل عنده قضية في قضية أخرى ثم يدلل على ما يذهب إليه بسنة الأمة قبله وإجماع الناس على من سبق أبا الطيب من الشعراء ويأخذ في مذهـب القياس ويرى أن سلـف الأمة أقر بشـاعريـة شعراء عليهـم مـن المآخذ الـدينية والأخـلاقية أكثـر مما على صـاحبه بل إن الـوثنية والكفـر لم تنقص حق بعضهم عند أهل الإسلام ويعزز رأيه بالدليل فيقول:

«فلو كانت الديانة عارًا على الشعر وكان سوء الاعتقاد سببًا في تأخير الشاعر لـوجب أن يمحى اسم أبي نـواس من الـدواوين ويحذف ذكـره إذا عـدت الطبقات، ولكـان أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهـد الأمة عليه بـالكفر

ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الزبعرى وأضرابهما ممن تناول رسول الله ﷺ وعاب من أصحابه بُكمًا خرسًا وبكاء مفحمين ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن الشعر[٤٣]. لكن ذلك التسويغ ليس معناه الإقرار، ونعيذ علماء الأمة وسلفها الصالح أن يقروا ما يخدش العقيدة. ولكنه موقف يبين الفارق، وينكر هذا الانحراف ويلوم الشاعر عليه ويخطئه فعبد القاهر ينص في أسرار البلاغة على ذلك صراحة عندما أورد البيت السابق فيقول مما كأنه يدخل في هذا الجنس قول المتنبي:

يترشفن من فمي رشفات هنّ فيه أحلى من التوحيد

ثم يعلق على البيت قائلاً: «وأبعد ما يكون الشاعر من التوفيق إذا دعته شهوة الإغراب إلى أن يستعير للهزل والعبث من الجد ويتغزل بهذا الجنس»[٤٤]. وكذلك يكون رأي الصولي عندما يقول: «ما ظننت أن كفرًا ينقص من شعر، وأن إيمانًا يزيد فيه»[٤٥].

فالفصل هنا واضح وحكم من هزل أو زاغ عن العقيدة جلي ولم يهادنه أسلافنا أو يستريبوا في فسقه، لكن الاختلاف كان على حكم التجاوز لا تجويزه. وحتى نزيد علماء هذه الأمة إنصافًا نورد امتعاض الثعالبي رحمه الله من تساهل الشعراء بالمعتقد إذ يقول عندما عرض للبيت المذكور آنفا: «على أن الديانة ليست عارًا على الشعراء ولا سوء الأدب سببًا لتأخير الشاعر ولكنه للإسلام حقه من الإجلال الذي لا يسوغ الإخلال به قولاً وفعلاً ونظمًا ونثرًا»[٤٦]. فقد تابع الثعالبي الجرجاني بالحكم الفني وفصل بين الشعر والمعتقد إلا أنه شفع ذلك الرأي باستهجانه وتقبيحه له وعظم حق الإسلام ولم يسمح أن يخل الشاعر أو الناثر بآدابه المرعية. أما الوحيد فقد نظر في هذا البيت:

وعرّف أنك من همه وأنك في نصره ترفل

فقال: أحسب أن المتنبي كان محتاجًا إلى أن يدرس شيئًا من التوحيد فينقبض عن مثل هذه الألفاظ ويعلم ما يجب أن يذكر الله سبحانه به»(٤٧). كذلك يفعل ابن وكيع التنيسي عندما سمع قول الشاعر:

يا أيها الملك المصفى جوهرًا ... من ذات ذي الملكوت أسمى من سما

نور تظاهر فيك لاهوتيه ... فتكاد تعلم علم ما لن يعلما

فقال: هذا مدح متجاوز، وفيه قلة ورع وترك للتحفظ لأنه جعله ذات الباري وذكر أنه حلّ فيه نور إلهي»(٤٨). وعندما عرض لقول الشاعر أيضًا:

أي عظيم أتّقي ... أي محل أرتقي

وكل ما قد خلق الله ... وما لم يخلق

محتقر في همتي ... كشعرة في مفرقي

قال هذا مما لا أحب إثباته في ديوانه لخروجه عن وجه الكبر إلى حد الكفر(٤٩).

أطلت في سرد أقوال نقادنا الأولين وإيراد آرائهم في قضية خروج الشاعر أو الناثر عن أدب الإسلام وإشكالية تجاوزه ما يجب أن يقف عنده في أمر الدين وبعده في بعض الأحيان عمَّا يمكن السكوت عليه وأن شعراء العربية في عصورها جميعها أخذ عليهم مآخذ دينية وعقدية وقد أدرك الناس التجاوز لحدود الإسلام عند بعض الشعراء فانصب نقدهم على الخروج والمآخذ فبهرجوها وخطأوا الشاعر فيها، وأبقوا الشعر بجملته في دائرة أدب الأمة والشاعر بما صح من دينه في محيط الإسلام.

وكل ما مضى معلوم مقرر في تاريخنا النقدي وموروثنا الثقافي وليس غرض سرده في هذا الباب إلا من قبيل الاستئناس به لأن في ذلك قدوة لنا نحن اليوم

عندما نواجه الحال نفسها والأدب ذاته الذي نراه قد تجاوز ما نريد له الوقوف عنده. فلا يلجأ الاجتهاد عند بعض المجتهدين في العصر الحاضر إلى ضرب من البعد عن سنة الماضين والإقدام على عمل قد يكون الضرر منه أعظم من تساهل الشعراء بالالتزام الديني الذي يطالبون به اليوم.

الأدب الإسلامي :

بعد أن أخذ البحث هذه المساحة من الزمن مع الماضي ونقاده وجلا أمام القارئ المعاصر موقفهم ونظر في حكمهم على قضية يهتم بها الحاضر الاهتمام كله يعود إلى واقع الحال اليوم والموقف من الأدب العربي المعاصر وينظر إليه وفيه ليبحث عن هوية الثقافة العربية الإسلامية في هذا الزمن. والأدب جزء منها بل هو الجزء الأهم فيها وسيحاول طرح شيء من الاجتهاد في حدود الممكن من الجهد في ضوء ما يتاح من مصادر المعرفة. والكل يعلم أننا نحن العرب المسلمين مررنا بمراحل ثلاث أو لنقل مؤثرات ثلاثة منذ أول هذا القرن:

الأول: قيام الحرب العالمية الأولى وما تمخضت عنه من أحداث غيرت مجرى التاريخ بل حددت المستقبل البشري حتى اليوم، ونهايتها كما يعلم الجميع بالنسبة للعرب والمسلمين اتصال مباشر بالغرب وثقافته وأدبه وهو اتصال غير متكافئ وليس محايدًا بل منقادًا بالقوة إلى أحضان المنتصرين فيها إذ أصبحت البلاد العربية والإسلامية مستعمرة غربية تتعرض لكل وسائل التأثير والاستلاب الذي لا بد منه لحضارة عانت أعراض الشيخوخة فانتهت بالهزيمة. ولم يمض عقدان من الزمان حتى ظهرت بوادر الاكتساب في الشعر العربي في العراق وفي غيره من البلاد العربية ودخلت فنون أخرى من الأدب من أوسع الأبواب كالقصة والرواية ووجدت مكانًا خاليًا فتمكنت.

الثاني: بعد الحرب العالمية الثانية دخل مؤثر قوي جاءت به أمريكا

بحضارتها الشابة وقدرتها العسكرية مع ما تميز به النمط الأمريكي من عامل جذب اختلف إلى حد بعيد عما عهده العرب والمسلمون من أدبيات الحضارة الغربية الاستعمارية فأضاف دخول أمريكا إلى العالم القديم عامل جذب نحوها جعل قوة حضارة الدنيا الجديدة كما نسميها مقبولة واكتشافها محبب مع ما ترفع من شعار الحرية الفكرية والدينية فتأثرت الثقافة العربية الإسلامية تأثرًا كبيرًا.

الثالث : صحب العاملين السابقين عامل ثالث لم يكن أقل خطرًا على الثقافة العربية الإسلامية من العاملين السابقين ألا وهو تعلق أغلب الأنظمة العربية والإسلامية بالتصورات الماركسية والاشتراكية في حقب الستينات الميلادية وما تلاه من قيام أنظمة تسلطية مستبدة في البلاد العربية والإسلامية قائمة على التزام – أيدلوجي – ومبادئ عقدية ملزمة وملتزمة بالتطبيق القسري لتلك المبادئ الطارئة التي لا تقبل التأثير البطيء الهادي ولا الحرية الجدلية في التطبيق التي كانت هي سمة العاملين الأولين، فتعرض الأدب العربي للتسخير الدعائي عند بعض الشعراء والأدباء وعددهم قليل - أي عدد الذين انجذبوا إلى ذلك البريق الطارئ - إذا قيس بأدباء العربية وشعرائها الذين صمدوا أمام التحدي الحضاري المتوجه بكل قوته وقدرته إلى التغيير والتأثير. ولكن المتابع لا ينكر ما لقيت هذه القلة التي استجابت للمتغيرات من اهتمام مبالغ فيه وانتشار واسع فلمعت أسماء تعد على أصابع اليد الواحدة وشهرت بالشعر وأسماء مثل ذلك عرفت بالقصة والمقالة والرواية وفنون الأدب الحديث الأخرى[51]. وظهر للناظر المتسرع وكأن هذه الفئة القليلة هي كل من في الساحة الأدبية وكأن الأدب العربي قد تخلى عن مكانته لهذه الفئة أو تلك وقد أحس الناس أنهم يعيشون مرحلة تغيير جذري في الفكر والشعر والأدب والحياة، وعن هذا الإحساس نشأ شعور بالتأزم لدى بعض الغُيُر على ثقافة الأمة وموروثها الفكري الأصيل فدفع بهم التأزم النفسي إلى ضرورة الاستجابة للتحدي أو بمعنى أقرب إلى وصف

الواقع بـرد الفعل المتجاوب مع تيـارات التأثر والتأثير وأصبح هـدف التجاوب المنفعل هو الإبقـاء على الأدب التقليدي بشكلـه ومضمونه . وهنـا بدأ طـرح ما يسمى أَسْلَمَـة العلـوم وتأصيل المنهج وهـو طرح جـاد عنـد بعض المجتهـدين ومتردد حائر عند فئـة أخرى . وقد بدأت الآراء تنشعب عنـد ذلك وتناقش مبدأ فكرة أسلمة العلوم ـ والأدب جزء منها ـ ولكن هذه المناقشة كانت غير واضحة الأهـداف ولا متسقة المنهج ولهذا لم تثمـر شيئًا إلا مـا يخص الأدب ؛ لأن عامـة المثقفين من أبناء الأمة أعرضوا عن متـابعة المذاهب الطارئة فكان إعراضهـم دعمًا للأدب الأصيل والتزامًا به في مضمونه وشكله فشـدوا أزر التيار المحافظ وزادوا سواد أتباعـه بينما كانت وسائل الإعلام ودوائر النشر تـدفع الفئة الأولى وتصقل مـواهبهم وتنشر إنتـاجهم الأدبي على الرغـم من رفض الذوق العـربي لأشكـال الأدب الحادث ومضامينه التجديدية والتغـريبية ، وقد وصف أحد البـاحثين بأن عامـة المثقفين العرب أعـرضوا عن الأدب الحادث وهم بإعـراضهم كما يقول : « يعززون الأفكار الخاصة بالماضي العربي ويرون المناهج المثالية في واحدة أو أخرى من الفترات السلفيـة وفي الفترة المبكـرة من التـاريخ الإسـلامي على وجـه الخصـوص . . لأنها تعتبر متأصلة في الثقـافـة العربيـة حيث تستقـر الأصالـة الثقافية الحقيقية التي تمنح العرب قوتهم وعظمتهم التاريخية وقد أصبحت إعادة تخليق هذا الماضي ومؤسساته في المجتمع العربي المعاصر قيمة يستحق أن تعاش كما تستحق الموت في سبيلهـا وفي إطار هـذا الإدراك فإن الثقافـة العربيـة يتزايـد اعتبارها مكتفية بذاتها وعلى ثقة من أصالتها»(٥٢).

في حين يرى بـاحـث آخـر أن القوة التي عبر بها رد الفعل الإسـلامي عن نفسه تتنـاسب مع قـوة صدمـة التحـديث الفجـائيـة واتساع الخطـو والحجم الـذي انفتحت به الأسواق العربية والحياة العربية أمام الفيض الغامر من المشروعات، والناس والأفكـار والأدوات التكنولوجية وقـد تسبب جميعها في تصدع جـوهري

للبنى الاجتماعية(٥٣).

بعد هذه التوطئة يدخل البحث إلى الشق الثاني من الموضوع وهو مصطلح الأدب الإسلامي الذي بدأ التفكير فيه منذ اثني عشر عامًا ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ثم بدأ رسميًا منذ سبع سنوات أي عندما اجتمع نخبة من الأدباء والشعراء ودارسو الأدب وبعض أساتذة الجامعات العربية والإسلامية عام ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م. وأنشأوا رابطة الأدب الإسلامي. وقد سبق قيام هذه الرابطة دراسات واجتماعات وندوات علمية كانت عن الأدب العربي الإسلامي وعن واقعه وحاضره وما أصابه من تراجع، وضعف أمام موجات من التوجه إلى التحديث والانجذاب إلى أدب الحضارات المعاصرة لا سيما الغربية منها وهو واقع يبعث قلق الغُيُر على مستقبل الأمة وثقافتها، كما أنه حافز قوي أيضًا على البحث عما يمكن أن يتخذ للتجاوب مع الواقع المعاصر. ولأن هذه الدراسة تدرك نبل الأهداف وراء اجتهاد النخبة التي دعت إلى مصطلح إسلامي جديد للأدب، وتعرف حبها لخير الأمة العربية والإسلامية وتشاركها هذا الحب وتشعر بالنقص الذي يعيشه الإبداع في الأدب العربي اليوم فإنها ستبسط وجهة النظر الأخرى(٥٤). بعد أن تم استقراء صالح لوجهات نظر مؤيدة وتم الاطلاع على أغلب ما ألف في مضمار الأدب الإسلامي من بحوث ودراسات قام بها عدد من أهل الحماسة للأدب الإسلامي وطرح وجهات نظر تعبر عن إحساس متميز في أهمية هذا المصطلح وكان أغلب المشاركين في هذه الدراسات أساتذة كبار في علمهم وفضلهم.

وفكرة الأدب الإسلامي فكرة مشرقة للنظر العاطفي المتسرع. إلا أن هناك من المحاذير المستقبلية ما يجعل المرء يهتم فيما سوف يترتب على ذلك من نتائج ستحاول هذه الدراسة بيانها فيما يأتي من صفحات، لأن حبنا للإسلام وانتماءنا

لمنهجه المستقيم يجعل الإنسان يكرر النظر ويعيد الدراسة قبل أن يقدم على أمر له ما بعده فيما يخص الأدب الإسلامي . والشاعر يقول :

تبين أعقـاب الأمـور إذا مضت   وتقبـل أشبـاهـا عليك نحـورهـا

ونحور الاحتمالات المتوقعة في قضية أسلمة الأدب كثيرة متشابهة لكن أعقابها خفية غامضة . والمسلمون منذ مطلع هذا القرن الميلادي الذي نعيش آخره تقبل عليهم النحور متشابهة بل ربما جذابة واعدة في تصورهم ثم لا تكاد تنجلي عنهم حتى تصلهم الأعقاب ويتبين لهم ما لم يكن في حسبانهم قبل ذلك .

وتقسيم الأدب إلى إسلامي وغير إسلامي واحدة من هذه القضايا المتشابهات ، ويجب أن تتسع صدور المهتمين بالأدب وأسلمته إلى طرح احتمالات عدة يفترض بعضها فشل التجربة ويفترض البعض الثاني رد الفعل لدى الآخرين ويفترض البعض الثالث احتمالات النجاح إن وجدت(٥٥) . وسيحاول البحث دراسة ذلك كله في محاولة متجردة من العواطف التي كنا نقبل بها النحور المتشابهات ثم نبكي بها عند العواقب المتنكبات . فإذا رجح أو حتى غلب على الظن أن في ذلك ما ينفع ويقوى به الأدب الإسلامي ، وجب أن يطرح مصطلح الأدب الإسلامي ومنهجه ووجب على كل مسلم أن يتبعه وألا يحيد عنه .

و إن كان الأمر يوحي بعكس ذلك وجب الابتعاد والحذر منه .

وأول ما يطرح للمناقشة :

أسلمة الأدب :

لقد تحدثت عن أسلمة الأدب بحوث كثيرة وندوات عدة وألفت في ذلك كتب بلغت العشرات اطلع الباحث عليها أو على أغلبها وكان أفضل ما اطلع

عليه أربعة، هي القمة في التنظير للمصطلح الجديد للأدب الإسلامي وقد جاء اعتماد البحث عليها لأنها حملت أسلوبًا بيانيًا مشرقًا لا يستطيع المرء معه إلا أن يقدر جهود مؤلفيها ويدعو لهم بالتوفيق. إلا أنه لا بد من الابتعاد قليلاً عن تأجج العاطفة لينظر الأديب المسلم في شيء من التروي إلى ما يمكن أن يترتب على هذه النظرة العاطفية. وهذه الكتب هي: منهج الفن الإسلامي للأستاذ محمد قطب، ومدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي للدكتور عماد الدين خليل. ومقدمة في الأدب الإسلامي، للدكتور مصطفى عليان، ومقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، للدكتور عبد الباسط بدر.

وقد حشد هؤلاء المؤلفون ـــ ومن شاركهم رأيهم ـــ كمًا ضخمًا من الآراء والنظريات وشرقوا وغربوا بحثًا عن آراء انتقائية جيدة لكل عمل يستشف منه طعم الإيمان حتى لو كان مؤلف العمل على غير دين الإسلام فوصفوا شعرهم ونثرهم بأنه أدب فيه ملمح إسلامي وإيماني خالد(٥٦).

وهذا الفصل من البحث سيكون محكومًا سلفًا بأطر دعاة مصطلح الأدب الإسلامي وأطروحاتهم التي أشير إليها قبل قليل بصفتها هي الباعث على هذه الدراسة وستكون آراؤهم التي طرحوها هي محور النقاش. وهي آراء كثيرة منها آراء متميزة لا يمكن إلا أن يقف الباحث أمامها بشيء من التقدير والاحترام. ثم البحث عن سبب معقول دفع هؤلاء إلى المحاولة الجادة في تأطير منهج جديد للأدب في هذا الوقت بالذات وقد اتضح أن جميع الأطروحات والنظريات تتفق عندهم على معنى واحد هو الخوف من الحضارات المعاصرة والشعور بالضعف أمام قوة الجذب الهائل الذي يرون مجتمعاتهم الإسلامية تقبل عليه على حد ما يقول النص التالي(٥٧):

«لا يخفى على أحد أن العصر الحديث قد حمل إلى العالم الإسلامي أحداثًا

كثيرة معظمها قاتم وموجع ولكنه حمل أيضًا هزة فتحت العيون على قضايا مهمة وحاجـات ملحة. . . فالحصـار الهائل الذي يعـاني منه المسلمون جعل أطرافًا كثيرة في حياتهم تخرج عن المنهج الـذي يريـدونه سواء في الفكـر أو الاقتصاد أو السياسـة أو الفنون أو الأدب. . . وقد كـان الأدب واحدًا من هـذه الميادين، إذ تحول قسط وافـر منـه في عصرنا الحديث إلى مـواكبـة تيارات ونظـريـات شتى، وتطوع في معـركة سلخ المجتمع الإسلامي من عقيـدته وصار ظـلاً لمذاهب أدبية وفكرية شرقية وغربية».

إذن محاولة الخروج من الحصارالهائل كما ورد في النص هـو بعض أسباب هذا المنحى الجديد في الأدب وهو أمر من مشاهد وحقيقة واقعة. والشعور عند عدد من المسلمين بهذا الـواقع أو الحصار كما سماه النص جعلهم يبحثـون عن مخرج[٥٨] وهم تحت التأثير النفسي بسيطـرة الحصـارالهائل من الحضـارات الغربيـة. والباحث عن الخلاص الآني لما يـواجه من صعوبات لن يتمعن كثيرًا بـالعواقب البعيدة النتائج المتوقعة لما يقوم به من عمل بل سيكـون همه المخرج من الحصار وحسبه ذلك. وهـذا الاجتهاد غير مسلم به فليس البحث عن مخرج من الواقع هو الحل الأمثل بل قد تكون المواجهـة هي الأولى أو الانتظار للوقت المناسب أو حتى المهادنة عند الضرورة هي الأصلح.

وهناك سبب آخر ردده دعاة المصطلح الإسلامي وهو المجاراة والمماثلة لما لدى الناس من نظريات وفلسفات فعزَّ عليهم ألا يكون للإسلام في أدبه مثلما للقوم في آدابهم، يقول أحـد الداعين للمصطلـح الجديد[٥٩]: (إذا كان أدبـاء ونقاد المدرسة المادية، ونحو المادية قد طرحوا نظرياتهم بهذا الخصوص أفلا يتحتم على الأدباء الإسلاميين أن يدلوا بدلوهم).

ويقول آخر[٦٠]:

(فيقـال: أدب إسلامي على نحـو ما قيل أدب وجـودي وأدب اشتراكي وفي

الحقيقة لم تعد هذه القضية في حاجة إلى جهد كبير لإثباتها، فالأيدلوجيات التي ظهرت في الغرب وما زالت تظهر بين حين وآخر صنعت إطارًا أدبيًّا خاصًّا بها وأنشأت مصطلحها الأدبي دون عوائق تـذكر، وقد تقبل النقد أطرها وأجاز مصطلحاتها ودرسها دراسة وافية).

وقد اعتمدت النصوص السابقة على ما في الغرب وأشارت إليه وجعلته مبررًا لقيام مصطلح أدب إسلامي. فإذا وجد في العالم أدب وجودي واشتراكي فإن ذلك مشجع على مجاراته أو الاستئناس به بينما محور الجدل في أغلب آرائهم يحذر من الاقتداء بالغرب أو الشرق ويعيب الأدباء المسلمين أو العرب الذين قلدوا الثقافات الغربية أو الشرقية وانبهروا ببريقها ويعدون ذلك نقصًا في الدين وطعنًا في الأدب، ولكنهم لم يستطيعوا تجاهل ما يحدث في الغرب والشرق فجاءت آراؤهم مملوءة باقتباسات من الشرق والغرب تؤيد ما يذهبون إليه وأنه موجود في العالم المعاصر وأن الأدباء الغربيين والشرقيين يأخذون به ويفعلونه.

ونحن نختلف مع دعاة مصطلح الأدب الإسلامي الجديد ونقول: إنه لا يجب علينا أن نعمل ما تعمل الأمم الأخرى، ولا يتحتم علينا أن نقتدي بهم، فإذا كانت لهم نظريات مادية ونحو مادية كما يقول النص السابق، فإنه ليس من الحزم أن نلغي شمولية الإسلام وتسامحه حتى نجاري القوم في مادياتهم. فالمجتمعات الإسلامية تؤمن بأن الإسلام عامل حاسم في حياتها حتى يومنا هذا وفي الوقت نفسه فإنه لا يوجد هذا الإيمان عند أهل تلك المبادئ المادية. ولا يمكن المقارنة بين مجتمعاتنا وتلك المجتمعات إلا إذا صدق الناس بعض آراء رواد مصطلح الأدب الإسلامي واعتقدوا بأن المجتمعات الإسلامية هي مجتمعات جاهلية منحرفة كما يقول النص التالي[٦١]: «وعمر بهاء الدين الأميري شاعر سوري مسلم. . . رقيق العاطفة في تعبيره عذوبة تعبر عن عذوبة روحه

وهو يحاول في هذا المجتمع الجاهلي المنحرف الذي تشتبك حياته بحياته وتصطدم مفاهيمه بمفاهيمه . . يحاول أن يعيش مسلماً بقدر ما تطيق روحه» .

ولا شك أن هذا نص متجاوز، وغيره مثله كثير في نظريات كتّاب مصطلح الأدب الإسلامي التي اطلعت عليها ويكفي هذا النص غلواً أنه حكم على المجتمعات الإسلامية بالجاهلية والانحراف دون تخصيص وعمم دون استثناء وهو تعميم خاطئ وتصور متوهم ولو كان أكثر حيطة أو ورعًا فوصف بعض الأنظمة مثلاً في العالم الإسلامي الحاضر بهذه الصفة أو وصفها كلها بذلك إذن لكان لقوله محمل والتمس له فيه عذر ولزلته مخرج، أما أن يصف المجتمعات المسلمة المغلوبة على أمرها كلها بالجاهلية دون استثناء فهذا حكم مردود وتسرع غير مقبول . وقد دفعه إلى هذا الحكم الشعور بالحصار الثقافي الغربي والتوجه الذهني الذي كانت نتيجته البحث عن مخرج منه ـ أي من الحصار ـ والزعم بأن الأمة هالكة كما يقول في مكان آخر من كتابه : (كانت في نفسي أزمة كبيرة أزمة الشعور بالضياع الكامل في الحياة وعبث الجهد في هذه الحياة المفضية إلى الزوال :

ثم مـــرت بي دورات الليـــالي
وانطوى السحر الذي غشى خيالي
وإذا «بالحق» في الكون بدا لي
وإذا الناس جميعًا في ضلال
ما الذي يرجون في دنيا الزوال
أننا والوهم الذي يشغل بالي
في غد نذهب في طيات هاتيك الرمال
ثم يمضي الكون في التيه المعمى لا يبالي

وقد زعم أن هذه الأبيات كانت تعبيرًا عن أزمة شك عصفت به في فترة من حياته وانتهت باليقين. إلا أن المرء يجد أثر هذه الأزمة لا يزال ملازمًا لبعض الأطروحات التي تتفلت في ثنايا رؤياه للناس كما مر في نصه الأول وكما سيأتي في نص آخر. وقد تكون الأزمة قد تحولت عنده من الشك في الله إلى الشك في الناس وأعمالهم فجعل المجتمعات الإسلامية ضائعة ومعرضة غير مستفيدة من دينها أو إسلامها وفي هذا الرأي ما فيه من بعد عن المنهج العلمي والطرح الفكري وفيه الخروج عن أسس المعرفة العامة بحال المجتمعات الاسلامية التي لم تخرج عن دينها. يقول الكاتب[٦٢]: (وقد كان يخطر في حسي دائمًا أن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني). تلك خَطَراتٌ لا شك، ولكنها خَطِراتٌ لا يبعثها إلا الوهم الذي لا يرتكن إلى حقيقة الواقع، إذ كيف يصرح أديب مسلم في هذا العصر بأن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني، والكل يعلم أن الدراسات البلاغية جميعها والنصوص الأدبية والشعر منها خاصة إنما سخرت لخدمة القرآن والاستفادة من بلاغته وإعجازه في تطور الأساليب العربية الفنية منذ أن بدأت الحرب الهجائية بين المسلمين في المدينة المنورة ومشركي قريش حتى استقرت النظريات الحقيقية للإعجاز القرآني. وملئت المكتبة العربية الإسلامية بالكتب التي كان محورها بلاغة القرآن وشواهد الشعر العربي وما تلا ذلك من دراسات فنية لنصوص مختارة من الأدب العربي والفن الشعري وكان إعجاز القرآن وأسرار البلاغة وغيرهما عشرات من الكتب قد اتخذت الإنتاج الفني مصدرًا من مصادر الارتواء الوجداني. أفيحق بعد هذا كله أن يزعم أحد من الناس بهذه الصراحة العارية أن العرب لم يستفيدوا من القرآن ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني؟! . والغريب أن هذا الزاعم لم يكد يذهب أسطرًا بعدما قال جملته تلك حتى نقضها مستشهدًا بنص تداولته كتب الأدب وأحاديث السير. وهو أن العرب الوثنيين

فضلاً عن العرب المسلمين تأثروا بالقرآن واستفادوا منه ومنهم من قاده تأثره ذلك إلى الإسلام فيقول(٦٣): (فتلقوه ـ يعني القرآن ـ مأخوذين مبهورين، حتى الذين لم يسلموا منهم. يتجلى ذلك في حديث الوليد بن المغيرة الذي لم يسلم؛ قال: فماذا أقول فيه؟ فوالله ما منكم رجل أعلم مني بالشعر، ولا برجزه ولا بقصيدة، ولا بأشعار الجن. والله ما يشبه الذي يقوله شيئًا من هذا. والله إن لقوله لحلاوة، وإنه ليحطم ما تحته وإنه ليعلو وما يعلى. كما يتجلى في كلام عمر حين أسلم: فلما سمعت القرآن رَقَّ له قلبي فبكيت، ودخلني الإسلام).

بأي القولين نأخذ أبقوله الذي يزعم أن العرب لم يستفيدوا من القرآن إلى اليوم أم بقوله الذي وافق ما كررته كتب الأدب وبيّنت إدراك العرب لإعجاز القرآن حتى المشركين منهم لم يحل شركهم وحربهم للدعوة وانصرافهم عن الإسلام بينهم وبين الاستفادة ذوقيًّا وفنيًّا من نص القرآن والتفاعل الوجداني به. ورأيه هذا لا ينقضه هذا البحث فحسب بل ينقضه رأي آخر لأحد كبار الداعين إلى مصطلح الأدب الإسلامي وهو يتفق معه في رؤاه ويوافقه في الأهداف والوسائل والغايات وقد وقف جهده على بيان سلامة الدعوة إلى المصطلح الجديد للأدب. وله في ذلك أكثر من كتاب يقول(٦٤): (إن القرآن جاء لكي يخاطب كينونة الإنسان. عقله وحسه وروحه وأعصابه ووجدانه وجسده وأحلامه ورؤاه ومن هنا انبعث من بين دفَّتَيْه آلاف الخريجين على مرّ العصور كلهم كانوا ذواقين وكلهم كانوا نقادًا).

هؤلاء الآلاف الذين غابوا عند أحد رواد مصطلح الأدب الإسلامي حضروا عند رائد آخر في هذا المضمار وسبب الغياب والحضور عند كل منهما هو تأجج العواطف التي يناقشون فيها قضية مصطلح الأدب الإسلامي وضبابية الفكرة التي يريدونها، وسيرد فيما ينقل من أقوال بعضهم الخلط بين عواطف الإيمان

عند البشر وأخلاقيات الإنسان التي يفطر عليها. وهذا موضع للاستشهاد من من كتاب «مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي» ينقض رأي كتاب «منهج الفن الإسلامي» سنورده ونكتفي به هنا[٦٥]: (لقد انطلق الجرجاني والآمدي والقيرواني ومئات غيرهم من بين صفحات القرآن وراحوا من ثم يتجولون في معطيات الشعر والنثر والفنون بعد أن علمهم كتاب الله الكثير من أسرار البلاغة والبيان وطرق الأداء والتعبير ومقاييس التذوق والنقد وأساليب الإبداع والجمال).

يخلص الأمر إلى أن التضارب الذي يراه المتابع لهذه الآراء لا يصعب تفسيره لأن انبعاث فكرة مصطلح الأدب الإسلامي كان الدافع إليها الخوف من المستقبل والريب في الحاضر والشك في الواقع الإسلامي المعاصر وهذه العوامل الثلاثة أو أحدها إذا تمكن من نفس الإنسان دفعه إلى العمل للخلاص، ولكنه يبقى مدخولاً بالخوف والشك فتضيق أمام عينيه مسالك النظر وتحاصره رغبة السلامة فيقع في دائرة الضيق حتى لا يجد متسعًا في الأرض يؤمن خوفه كما قال الشاعر:

رأيت بلاد الله وهي عريضة — على الخائف المذعور كفة حابل

ورؤية المجتهدين في تصنيف أدب الأمة الإسلامية ـ إلى إسلامي وغير إسلامي ـ رؤية من يعيشون في كفة حابل الخوف في هذا العصر، وهم على حق في تخوفهم وبحثهم عن المخرج إلا أنهم ليسوا على حق بارتكاب الخطأ من أجل البحث عن مظنة الصواب وإن كان لسان حالهم ينطق بمعنى الشاعر الإسلامي الأول:

لقد أظهر الجور الولاة وأجمعوا — على ظلم أهل الحق بالغدر والكفر
وقد ضيقوا الدنيا علينا برحبها — وقد تركونا لا نقر من الذعر

لكن الخوف مبالغ فيه والحركة الإسلامية هي الظاهرة القوية في هذا الوقت وليس هناك سبب في التعجل والابتداع لأمر قد يكون له ما بعده، لا سيما إذا كان مما يمس بنياناً كاملاً مضت الأمة عليه منذ نزل القرآن ولم تفرط فيه ولم تصنفه على الرغم من المواجهة التي حدثت بين المسرفين على أنفسهم من الشعراء المسلمين الأولين وبين الملتزمين من النقاد الصالحين. فكان المخرج من معضلة عدم التزام الشاعر واضحًا عند القدامى من النقاد وهو تعيين الشعر الماجن أو الشاعر الفاسق ووصفه بمجونه وفسقه وتحديد الخروج على أدب الإسلام، ولم يجدوا في رؤاهم الإسلامية ضيقًا يدفع بهم إلى التماس الأعذار والخروج بإجماع الأمة إلى التشتت والاختلاف والتصنيف الضيق الذي يدعو إليه مصطلح الأدب الإسلامي في هذا العصر.

أمر آخر ألمحت له النصوص التي نقلت عنهم وهو أنهم لا ينفكون يكررون الاقتداء والاستئناس بتعدد مذاهب الغرب والشرق في مناهج الأدب ومصطلحاته فيقولون(٦٦): «وإذا كان التاريخ الأدبي لم يعرف مصطلح الأدب النصراني مثلاً فإنه قد عرف مصطلحات مرادفة لها مثل الأدب الميتافيزيقي (Metaphysical Literature) والشعر الديني (Religious Verse) والمسرح الديني (Religious Drama)». وغاب عنهم أن الغناء والموسيقى جزء من الطقوس الدينية التي تمارس في الديانات الأخرى، وإذا وجدت فيها فهي لحاجة أهلها إلى ذلك، أما الإسلام فإن إباحة هذه الفنون فيه موضع خلاف بين المسلمين. وهذا يعيدنا مرة أخرى إلى الجدل القائم حول الاقتداء بالغرب أو عدم الاقتداء به وما أخذه دعاة مصطلح الأدب الإسلامي على أبناء لغتهم وجلدتهم هو أنهم يقلدون الغرب ويسعون وراءه في كل صغيرة وكبيرة ويجعلونه لهم قدوة ومثالاً. فأين وجه الخلاف إذا عادوا هم إلى الغرب يقتدون به ويبررون دعوتهم إلى المصطلح الجديد في الأدب الإسلامي بما لدى الغرب من مصطلحات مماثلة ولما

يتبع بالغرب من مناهج ومذاهب ولم يقفوا عند هذا، بل ذهبوا أبعد من ذلك حين وصفوا شعر النصارى الغربيين بأنه إسلامي وأن نقل ما لدى الغرب من شعر إسلامي أو إيماني هو أمر مهم ومطلوب كما يقول أحدهم: «لقد فتح الأستاذ محمد قطب الباب على مصراعيه أمام النقاد والفنانين الإسلاميين وبدأ الطريق فاختار نماذج من الأدب الإسلامي للشاعر الهندي طاغور، وللكاتب المسرحي الأيرلندي ج. م. سينج وعلى الأدباء والفنانين الإسلاميين أن يواصلوا المسير»(٦٧).

كما يردد رواد مصطلح الأدب الإسلامي في دفاعهم عن منهجهم الجديد كلمات ينقلونها عن الغربيين والشرقيين على مختلف مللهم ونحلهم ويصفونها بالقيم الإيمانية كقول بعضهم «فالقيم الإيمانية في مسرحية مركب بلا صياد»(٦٨). وقوله عن المسرحية نفسها: «نجد نموذجًا للأدب والفن اللذين ينبثقان عن تصور إيماني للحياة والعالم والأشياء دون اعتساف... هذا الانبثاق العفوي للتصور الإيماني الذي كثيرًا ما تقنا إليه في معطيات الإسلاميين الأدبية والفنية»(٦٩).

ربما يتقبل الناس منهم مثل هذه الإشارات إذ يصفون الإيمان والارتباط به. لأن الإيمان كلمة موجودة في الأديان جميعها لكن الذي يستحيل قبوله والتصديق به هو أن يتحول الإيمان عندهم إلى إسلام ويصبح شعر طاغور إسلاميًا ومسرحية سينج إسلامية وكذلك مسرحية «أليخاندرو كاسونا» إذا كان الأمر كذلك أي إذا أصبح هؤلاء الأدباء إسلاميين وأصبح شعرهم إسلاميًا فإن الأمر يحتاج إلى طرح السؤال الآتي. ما المراد بمصطلح الأدب الإسلامي؟ هل هو النخل والانتقاء للآداب الإنسانية وتلمس ما فيها من بقايا إيمانية أو أخلاق إنسانية؟ ثم لماذا يُخرج الأدباء الذين ينتمون إلى الإسلام في الوقت الذي يدخل

فيه أدب أقوام لا يؤمنون به بل يحاربونه ويعتنقون أديانًا تحاربه وتضاده؟!.

إن الباحث يقع في معضلة الاختلاف والتوافق عند هؤلاء، ومعضلة التمايز والاندماج ومعضلة البحث عما يراد بالمصطلح الإسلامي وهل الكاثوليكي الأيرلندي والإسباني والهندوكي وأضرابهم أصبحوا نماذج للأدب الإسلامي في شعرهم ونثرهم؟!.

لماذا يرفضون الشعر والأدب الذي أنشأه شعراء وأدباء منا إن لم يكونوا ملتزمين في شعرهم وأدبهم؟ فإنهم لا يزالون في حوزة الإسلام وحظيرة الدين ولا يعلم عن أحد منهم أنه أعلن كفره وخروجه من الملة. ثم كيف نقبل أدب قوم لم يعرفوا الإسلام ولم يؤمنوا به ثم نصفه بأنه يحمل نماذج إسلامية؟ ونطالب الأدباء المسلمين أن يحذو حذوهم.

إن بعض رواد مصطلح الأدب الإسلامي يندفعون بعواطف جياشة ويتلقطون النماذج ويبحثون عن الأمثلة ويقفون أمام مشكلات مزدوجة ألزمتهم بها عملية النخل والانتقاء والغربلة للفكر البشري كله، وغفلوا عن معيار الأخلاق. فإذا وجدوا منه شيئًا مبثوثًا في الفكر الإنساني التقطوه وأشادوا به على أنه إيماني مرة وإسلامي مرة أخرى ولم يذكروا قول النبي ﷺ في هذا السياق: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». فما عند طاغور وسينج وكاسونا وغيرهم لا يعد نماذج إسلامية ولا إيمانية، وإنما يعد من الأخلاق الطيبة التي فطر الإنسان عليها وجاءت الرسالات السماوية تتم مكارمها. أما معيار الإسلام فلا يسمح بهذا الادعاء الواسع الذي يجعل عُبَّاد البقر وأهل التثليث إسلاميين في الوقت الذي يخرج عن دائرة الإسلام أبناؤه وأهله إذا وجد أن بعض مضامين شعرهم وأدبهم لم تكن ملتزمة الالتزام الإسلامي الكامل. لقد بلغ الأمر ببعضهم من أجل تسويغ مصطلح الأدب الإسلامي أن يحول معنى نص أدبي عند بعض

الشعراء إلى فهم بعيد عن دلالته المباشرة، فقد أخذ قصيدة صلاح عبد الصبور «الناس في بلادي» وحللها حتى وصل إلى قوله:

وعند باب القبر قام صاحبي خليل
حفيد عمي مصطفى
وحين مد للسماء زنده المفتول
ماجت على عينيه نظرة احتقار
فالعام عام جوع

فقال في معنى هذا النص:

«ولا يكتفي الشاعر بعرض هذه الصورة القذرة، بل ينهي القصيدة بلقطة سريعة أشد كفرًا وقذارة.. فخليل الذي يرفع زنده متحديًا السماء ينظر أيضا باحتقار..»(٧٠).

وهذا المقطع لا يحتمل إلا المعنى المباشر المعروف فقد وصف وفاة الشيخ مصطفى وقيام الناس على دفنه وفيهم حفيده خليل الذي مد يديه إلى السماء على قبر جده داعيا له كما يفعل المسلمون.

والكاتب يعرف ما يقول الشاعر ويعرف عادات المسلمين في الدفن والصلاة وكيف يرفعون أيديهم عند قبور موتاهم داعين لهم بالمغفرة والرحمة. والشاعر وصف ما اعتاد الناس فعله لكن نتيجة الحكم المسبق على الشاعر جعلت الكاتب يتصور أن ذلك حين يأتي على لسان صلاح عبد الصبور فهو تحدٍّ للسماء لا استمطار للرحمة على الميت:

وما لا نختلف مع الكاتب حوله هو أن جو القصيدة استهزاء بالدين وهي تحمل مقطعًا هو كفر بلا جدال لكن الكاتب تجاوزه واختار مقطعًا يصور

الخشوع والدعاء للميت وجعل مد اليدين بالدعاء تحديًا للسماء.

ولو كان هذا المقطع في شعر طاغور أو كاسونا أو سينج فلربما كان إسلاميا يظهر الخوف من الله والرغبة في رضوانه، والعدل يقضي أن توصف قصيدة «الناس في بلادي» بأنها استهزاء بشعائر الإسلام وأن الشاعر سخر وتهكم من خليل وهو يرفع يديه إلى السماء يدعو الله لجده، والحكم على القصيدة لا يختلف عليه اثنان ذلك هو الفهم الصحيح للنص دون تمحك وذلك هو الذي يجب أن يلتزم به الناقد المسلم (٧١) ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ الآية (٨) سورة المائدة.

لماذا الاعتراض على مصطلح الأدب الإسلامي؟

الإجابة عن هذا السؤال تأتي من كتاب «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي» الذي يوطئ له المؤلف بقوله: «هذا الكتاب دعوة إلى التنظير وإلى حوار يسبق التنظير حول عدد من المفهومات الأساسية والفرعية في ميدان الأدب، وذلك لإبراز الرؤية الإسلامية للأدب وتفصيل الحديث في مهمته، وصياغة الأصول الأولى للمقاييس والقواعد التي يأخذ بها الأدباء والنقاد والدارسون، فما الأدب الذي نريده لمجتمعاتنا الإسلامية؟ وما مهمته؟ وأين تقع القيم الفنية فيه؟ وما مقدار اهتمامنا به؟ وما المكانة التي سنعطيها للأدب في ساحاتنا العلمية؟ وكيف ننظر إليه وسط تطلعاتنا إلى التطور والتقدم؟ وكيف نتعامل مع الأجناس الأدبية الجديدة؟ وماذا نأخذ من مذاهب الأدب الغربي وماذا نترك؟»(٧٢).

النص السابق يحمل موضع الخلاف ومنطلق الجدل حول مصطلح الأدب الإسلامي الجديد وقد ملئ بأفكار متشابكة لما يراد بالأدب الإسلامي أو ما سوف يعنيه مصطلح الأدب الإسلامي. فهو تارة دعوة للتنظير ودعوة إلى حوار يسبق التنظير، وهو تارة أخرى تفصيل في مهمة الأدب وصياغة الأصول الأولى له، ثم

هو وضع للمقاييس والقواعد التي سيأخذ بها الأدباء والنقاد. أما سؤاله عن ماهية الأدب الذي نريده، وما إلى ذلك من مواقف التساؤل المحيرة القول بأننا نضع بدايات أولى وأصولاً جديدة للأدب فإنها تجعل المتابع في حيرة لأنها لا تجيب عن مصير الموروث الهائل من الأدب الذي سبق فترة التنظير والحوار اليوم، ذلك الموروث الذي بدأت طلائعه منذ بعث محمد ﷺ إلى يومنا هذا، كل ذلك الإرث الأدبي الباذخ تجاهله السؤال وألغاه ولكنه لم يستطع الاستقلال عنه فحوّله إلى مادة للاجترار والنخل والانتقاء والتصنيف ضمن أطر المصطلح الجديد، فقد وجد دعاة مصطلح الأدب الإسلامي أن الإبداع ضمن المنهج الذي حددوه غير قوي وأن المحاولات المستميتة التي قام بها بعضهم دون مستوى التذوق الفني فعادوا إلى معين الأدب العربي الإسلامي فوجدوه زاخرًا برؤى بعثها الإسلام ولهج بها الشعراء العرب المسلمون عفو الخاطر في تمثيل إيماني صادق نثروه في شعرهم ونسقوه في مقاطع أدبهم بتأثر ذاتي غير مفروض وليس ملتزمًا التزامًا يحصره في أطر الأطروحات التنظيرية، فسلم أداؤهم من الجفاف، وتناغم مع عواطف السماحة والرحمة وتجاوب مع مكارم الأخلاق وفضائل الإسلام.

والسؤال الذي يطرحه دعاة مصطلح الأدب الإسلامي يثير مشكلات البداية أو يعلنها ويبحث عن أصول حادثة جديدة للأدب المطلوب، وكأن الساحة الأدبية خلوٌ من البدايات والأصول الفنية، وكأنما الأمة الإسلامية لم توجد إلا اليوم أو أن الإسلام جاء توًا لنبحث عن أدب يناسبه ويوافقه.

وهنا يكون موضع الخلاف أو السؤال المنغلق في ذاته على الرغم من أن هذا الانغلاق لم يغب عن بال الداعين إلى مصطلح الأدب الإسلامي وقد تصدى لعرضه الدكتور عبد الباسط بدر في كتابه مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي (٧٣)

تحت عنوانات شتى وبثه في صفحات الكتاب كله، مثل قوله في أحد فصول بحثه الذي قدمه لندوة الأدب الإسلامي: «الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه»(٧٤) وهو طرح مرفوض في معناه وغير مقبول في مبناه؛ لأن الأدب الإسلامي لا يرفضه مسلم ولا يعترض عليه. والأصلح ــ وقد لجأ إلى هذا الطرح ــ أن يقول رأي دعاة مصطلح الأدب الإسلامي ورأي معارضي هذا المصطلح، وقد زاد الطين بلة بأن جعل نفسه الخصم والحكم في ذلك؛ إذ يقوم بطرح سؤال افتراضي مجرد ثم يجيب عنه من وجهة نظره هو وبتصور نظري مجرد أيضا، وفي سبيل حماسته التي نقدرها له ونحترمها، ذهب يجمع في بعض الصفحات بين النظريات والنماذج كقوله:(٧٥) «إن الأدب ولد في أحضان العقيدة ونشأ في طبيعته حاجة للارتباط بها. فلما بدأ الأفراد والمجتمعات بالتحلل من العقيدة الدينية اتجهت تصوراتهم إلى عقائد بديلة كما رأينا». ثم يقول: «وقد شهدت الأمم النصرانية تحللاً قويًا من العقيدة في عصر النهضة الصناعية».

وفي صفحات أخرى يناقش نظريات الأدب على أنها نماذج كقوله: «إن تنظير الأدب الإسلامي إنصاف للعقيدة الإسلامية، فالعقيدة متهمة عند المغرضين والمشككين بأنها لا تشجع الأدب لأنه يعتمد الخيال، والخيال في فهم القاصرين نوع من الكذب لا يرضاه الدين»(٧٦).

وعلى الرغم من حشد الأدلة المقبولة على سلامة البحث عن مصطلح جديد للأدب ومسوغات هذا البحث والاحتراز الحصيف عند بعض المؤلفين الذين اطلعت على أعمالهم ومن أهمها وأكثرها حماسة كتاب الدكتور عبد الباسط بدر (مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي) إلا أن هذه الآراء تبقى اجتهادًا فرديًا ورأيًا شخصيًا يمثل وجهة نظر يسهل الرد عليها من الغُيُر على شمولية الإسلام وأدبه

وثقافته. ويسهل استغلالها من قبل الذين يتربصون بالمسلمين وبالأدب الإسلامي، ويسهل وصفها عند آخرين بأنها طائفية أدبية جديدة ويسهل مقابلتها بشبيه سابق نال حظًا سيئًا ونقدًا لاذعًا وهو لويس شيخو في كتابه شعراء النصرانية.

ويسهل التوريط الإيجابي لهذا المصطلح حتى يحشر في زاوية ضيقة ثم يحاكم على أنه نموذج للأدب الإسلامي. ويسهل أشياء وأشياء كثيرة لم تخطر على بال دعاة مصطلح الأدب الإسلامي ولا على بال معدّ هذا البحث ولكن الأمر لا يزال في دائرة النقاش وفي مخاض التجربة ولعل وجهة نظر أخرى مثل هذا البحث تظهر ولو جزءًا يسيرًا لما قد يكون عليه الرأي الآخر حتى وإن كانت هذه الوجهة لا تختلف في الغاية التي يسعى إليها دعاة مصطلح الأدب الإسلامي وإنما تختلف في الوسائل التي تحقق تلك الغاية.

وقد نطلب من المتحمسين إلى المصطلح الجديد النظر في النقاط الآتية والمراجعة الواعية على ضوئها:

١ ـ نؤمن أنه لا مشاحة في الإصلاح لو كان هذا المصلح الحادث مبنيًا على دراسة للأدب قائمة على وضوح في الرؤية يمكن أن يصنف بعد استقرائه هذا التصنيف ويطلق عليه هذا الاصطلاح إذ لا مشاحة في ذلك.

وليس هناك حاجة تدعو لتحوير المصطلح أو تغييره أو تخصيصه فيما لو كان مصطلحا مجردا تعارفه الناس، فما بالك إذا كان هذا المصطلح يخصص عموم الإسلام لصالح أدب يتوقع حدوثه أو ينظّر له قبل أن يوجد على أرض الواقع؟

٢ ـ إن الإسلام معنى شامل للحياة كلها وإضافة صفة الإسلام إلى جزء من مناهج الحياة أو نشاط فكري، وتعريفه به يحرر الأجزاء الأخرى منه، ويسلبها هويتها ويجردها من انتمائها ويدفعها إلى أن تنصرف للبحث عن

صفة أخرى ترضاها أو تتضمنها غير صفة الإسلام. وهذا لن يكون في صالح الأدب ولا في صالح الإسلام.

٣ـ إن الصفة تابعة للموصوف كما يقول النحويون وعندما يصف بعض النقاد أدبًا ما بأنه اشتراكي أو وجودي أو ماركسي.. إلخ فإن ذلك استقراء للأدب ووصف له بعد وجوده، وهو رأي نقدي تابع للعمل غير سابق عليه وليس تصورًا لما يمكن أن يوجد. أما ما يسمى بمصطلح الأدب الإسلامي أو ما يمكن أن يوصف بهذه الصفة فإنه لم يوجد حتى الآن، ودعاته يخططون لإحداث شيء وإيجاده ويضعون أطرًا فارغة لتملأ بعد ذلك بما ينطبق من أوصاف، وعندما يحدد أدب ويقنن فإن ذلك التحديد يخضعه للتأطير القسري ويحد من قدرات الأديب ويلزمه بتصور مسبق ويضيّق عليه دائرة الإبداع في شكل إلزامي تفرضه إرادة مسبقة للعمل الفني وهنا تحدث إشكالية التقنين وما يتبعها من تقريرية الأداء وصرامة الالتزام.

٤ـ **المفروض أن يكون العكس أي أننا يجب أن نصنف الأدب الماجن والفاسق والمكشوف ونحدده ونحصره ونضيق عليه ونسميه باسمه فيبقى الحجر والحصر للأدب المرفوض دينيًا ويبقى الشمول والانطلاق للأدب العربي الإسلامي دون تعليق لافتة الإسلام عليه لتكون القاعدة العريضة للأدب العام الذي لا يحصر ولا يقنن.**

٥ـ إن دعاة مصطلح الأدب الإسلامي قد مضى على نشاطهم عشر سنوات كلها حماسة وعمل دائب للتنظير وتبنت جامعات كبيرة الفكرة وعقدت مؤتمرات لها أيضًا وألفت كتب لا بأس بعددها وقامت دراسات عليها لكن أغلب أعمالها وأهم نشاطاتها انصب على التنظير ولم يخط خطوة ناجحة أو مبشرة بنجاح في الجانب الإبداعي.

٦ـ كل ما اطلعت عليه من كتب وبحوث ومحاضرات ومقابلات صحفية مما تناولت الأدب الإسلامي تحدثت من منطلق عاطفي يقدر ويحترم وإن لم يقدم حجة مقبولة إسلاميًا ولا مبررًا دينًا، ولا اقتداء بأحد من سلف الأمة ولا جماعة المسلمين بل إن أكثر تلك الدراسات انضباطًا في التقنين هي دراسة الأستاذ محمد قطب «منهج الفن الإسلامي»، ودراسة الدكتور عماد الدين خليل، وفي هاتين الدراستين مصداق لحديث رسول الله ﷺ لتتبعن سنن من كان قبلكم حذوَ القُذَّةِ بالقُذَّةِ حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه»، فقد استدلا على ما يذهبان إليه من تقسيم الأدب إلى ديني وغير ديني بما فعل الغربيون والشرقيون فأورد الأستاذ محمد قطب طاغور مثلاً شرقيًا والراكبون في البحر RIDERS to the sea للكاتب الأيرلندي Jim Sunig مثلاً غربيًا ثم ذكر الكاتب الأستاذ قطب أنه أورد المسرحية «لأنها تحمل طابعًا نصرانيًا واضحًا شديد الوضوح بمقدار وضوح الهندوكية عند طاغور». ومثل ذلك مسرحية مركب بلا صياد لكاسونا التي استشهد بها الدكتور عماد الدين خليل.

والفارق بين الإسلام والنصرانية لا يخفى عليهما، لكن بحثهما عما يسوغ رأيهما ألجأهما إلى المقارنة وأنساهما التحذير من الاقتداء بغير المسلمين في أمر الدين لا سيما أننا نعلم أن النصرانية قد فصلت أمر الحياة عن أمر الآخرة في حين أن الديانات الشرقية ومنها الهندوكية تهتم بالروح وتسرف باهتمامها حتى الفناء. وليس ذلك من شأن الإسلام في شيء، لأن المسلمين يعتقدون شمولية الإسلام للدنيا والآخرة.

٧ـ تتصف بعض النظريات التي طرحت للأدب الإسلامي بالبعد عن الحس الأدبي وتوغل بالسذاجة المتناهية وتسرف في حسن الظن ولو اتبعت ـ لاسمح الله ـ لباءت المحاولة بالفشل الذريع بل لأصبحت نكتًا

وأقاصيص سمر، وهذا النص مثال أقتطفه من نظرية الأدب الإسلامي للأستاذ الدكتور علي مصطفى يقول[77]:

«إنما يصورون ساحة الإسلام - يقصد الشعراء - ويسره فبمشروعية التيمم ورخصته عوضًا عن الماء لكي يغرس في نفس المؤمن غريزة الطاعة والانقياد لله عز وجل خالقه ومعبوده. وفي أركان الصلاة يصور الغاية التشريعية منها فهي تصل العبد بربه خمس مرات في اليوم والليلة لكي يجدد العهد مع ربه في أوقات متفاوتة وينزع نفسه من أثقال المادة والحياة في اليوم خمس مرات ليطهر النفس من أعماقها، وكذلك فالصلاة تطهر البدن والثوب من أوساخ الحياة خمس مرات ليظل المؤمن نظيفًا ظريفًا طاهرًا عفيفًا وهكذا يتخذ الشعر طريقه في فقه التيمم وأركان الصلاة وكذا في بقية العلوم الإسلامية العربية».

ويقول[78]: **« وفي القصة يقوم البطل فيصلي بالحاضرين ويقرأ على أسماعهم في الصلاة آيات من القرآن».**

لو لم يكن في مصطلح الأدب الإسلامي إلا فتح الباب لمثل هذا الذوق المنهوك والفهم العقيم لوجب إلغاؤه وصرف النظر عنه حتى لا تأتي تصورات أكثر سذاجة وعقمًا. ثم تعدّ من الأدب الإسلامي. وينظر إليها على أنها نماذج له فيخسر عندئذ مكانته في النفوس ويصبح موضوعًا للتندر وللسخرية وتتاح الفرصة لآداب غير ملتزمة فتنهض بوظيفة الأدب وتقوم حجتها على فشل تجربة الأدب الإسلامي.

٨- إن تصنيف الأدب الإسلامي خطوة تدفعه إلى زاوية ضيقة من زوايا الحياة الواسعة وتفسح المجال لغير الأدب الملتزم أن ينتشر ويمارس الفنون العامة التي يتجافى عنها الأدب الإسلامي، ويتجاوب مع عواطف

الناس وشعورهم، والإقرار بوجود أدب إسلامي اعتراف ضمني بحق الأدب غير الإسلامي أن يوجد وأن يعيش، ولنفرض أنه وجد في الأمة شعراء ممتازون ولا نرضى منهجهم في الشعر وهم من أبنائنا وأهل ملتنا أفنخرجهم من دائرة الانتساب إلى أدب الإسلام، وهب أننا أخرجناهم، هل نستطيع حصارهم حتى يموت أدبهم؟ الواقع أنهم سيجدون وسيلة أخرى للحياة ومجالاً واسعًا للقول وربما يصبحون الأقوى فنيًا والأقدر على التفاعل الوجداني مع شعور الناس والأكثر انتشارًا على الساحة.

وأخيرًا نحن نحارب العلمنة ونزعم أننا نخلص في حربها، أوليس هذا الذي يدعو إليه بعض المجتهدين خطوة صحيحة في سبيلها. عندما يجعلون أدب الأمة مقسمًا إلى أدب ديني ملتزم وأدب دنيوي مرفوض مبعد مطارد محكوم عليه بالخروج عن دائرة القبول والإسلام.

إنّ هذا البحث يتوجه إلى المخلصين الذين يريدون خيرًا للعربية وأهلها ويدعوهم إلى النظر في أمر اصطلاح الأدب الإسلامي والتأني قبل الإقدام بالقطع ويدعوهم أيضًا إلى النظر في آراء علماء المسلمين في الأدب منذ فجر التاريخ حتى يومنا هذا. وللدراسة الواعية لوجوه الاحتمالات والنتائج الممكنة والمتوقعة، آخذين في حسبانهم حال الأمة الإسلامية وحاضرها الذي يعرفونه. لا سيما وأننا نراها تقبع في آخر قائمة أمم الأرض. إن فتح جبهة مصطلح الأدب الإسلامي في هذا الظرف العصيب مجازفة غير مؤكدة العواقب وإقدام شجاع تنقصه الحكمة. وما هذه الورقة إلا محاولة لوضع علامة استفهام قد يسهل تجاوزها إذا صح العزم واتضحت الرؤية بسلامة السير في منهج يقوى به الأدب العربي الإسلامي وتقوى به الرابطة المكينة بين الإسلام وموروث الثقافة العربية الخالدة التي توارثتها الأجيال ومضى عليها سلف الأمة وأجمع عليها المسلمون منذ فجر الإسلام حتى اليوم.

الهوامش

(١) الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ١١.
(٢) الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه، ص ٢.
(٣) الأنبياء، الآية ٥.
(٤) الصافات، الآية ٣٦.
(٥) الطور، الآية ٣٠.
(٦) يس، الآية ٦٩.
(٧) الفرقان، الآية ٥.
(٨) العمدة، جـ١، ص ٢٧.
(٩) العمدة، جـ١، ص ٢٧.
(١٠) العمدة، جـ١، ص ٥٣.
(١١) ديوان سحيم ص ٥
(١٢) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص ٨٢.
(١٣) العقد الفريد، ج ٥، ص ٢٩١.
(١٤) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص ١٠.
(١٥) ديوان حميد بن ثور الهلالي، ص ٣٨.
(١٦) ديوان قيس، ص ٩.
(١٧) سبقت الإشارة إلى قصة عمر مع الحطيئة وعبد بني الحسحاس.
(١٨) طبقات فحول الشعراء، جـ٢، ص ٦٣٩.
(١٩) طبقات فحول الشعراء، ١٧٢.
(٢٠) ديوان عمر، ص ٨٨.
(٢١) روت كتب الأدب أن نافعًا بن الأزرق ومعه قوم من المسلمين كانوا في المسجد يسألون ابن عباس عن أحاديث النبي فانصرف عنهم إلى سماع عمر بن أبي ربيعة.
(٢٢) الأغاني، جـ١، ص ١١٤.
(٢٣) الأغاني، جـ١، ص ١٨٥.
(٢٤) روى أبو الفرج الأصفهاني رفضه للشهادة عند الموت واعتراضه على حظ الذكر والأنثى في الميراث، انظر الأغاني، جـ٢، ص ١٦٥.
(٢٥) كان أبو عمرو الشيباني يخرج إلى البادية ومعه الورق والمداد فيدون ما سمع، ولما جمع أشعار العرب كانت نيفا وثمانين قبيلة فكان كلما عمل منها شعر قبيلة وأخرجه للناس كتب مصحفًا وجعله في مسجد الكوفة حتى كتب نيفًا وثمانين مصحفًا بخطه. ديوان الشماخ، ص ٢٢.

(٢٦) الشعر والشعراء، جـ١، ص ٨١.
(٢٧) الشعر والشعراء، جـ١، ص ٨٥.
(٢٨) الشعر والشعراء، جـ١، ص ٨٥.
(٢٩) الشعر والشعراء، جـ١، ص ٧٥.
(٣٠) الشعر والشعراء، جـ١، ص ٧٦.
(٣١) الشعر والشعراء، جـ١، ص ٧٩.
(٣٢) فحولة الشعراء، ص ٨٢.
(٣٣) فحولة الشعراء، ص ٤٢.
(٣٤) فحولة الشعراء، ص ٤٢، ٥٣.
(٣٥) فحولة الشعراء، ص ٥٢.
(٣٦) فحولة الشعراء، ص ٥٣.
(٣٧) فحولة الشعراء، ص ٤٧.
(٣٨) مثل أبي نواس وأبي الطيب وغيرهما من شعراء العربية في عصور الازدهار.
(٣٩) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ١٦.
(٤٠) تاريخ النقد الأدبي عندالعرب، ص ١٩.
(٤١) الوساطة، ص ٦٣.
(٤٢) أول البيتين هو قوله:

يترشفن من فمي رشفات ... هنّ فيه أحلى من التوحيد

والثاني:

وأبهر آيات التهامي أنه ... أبوكم وإحدى مالكم من مناقب

الوساطة، ص ٦٣.
(٤٣) الوساطة، ص ٦٤.
(٤٤) أسرار البلاغة، ص ٢٠٣.
(٤٥) أخبار أبي تمام، ص ١٧٢.
(٤٦) يتيمة الدهر، جـ١، ص ٢١٠.
(٤٧) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٢٩٣.
(٤٨) أسرار البلاغة، ص ٣.
(٤٩) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٣٠٨.
(٥٠) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٣٠٩.
(٥١) أحصى رواد مصطلح الأدب الإسلامي أسماء عدد من الشعراء والأدباء الذي أخذوا عليهم مآخذ دينية فكانت سبعة وعشرين اسمًا وردت في مؤلفاتهم. انظر مقدمة لنظرية الأدب

الإسلامي ص ٥٧ وأدباء العربية وشعراؤها المعاصرون بلغوا في دولة واحدة ألفين وخمسائة أديب.

(٥٢) العقد القادم والمستقبلات البديلة، ص ١٩١.

(٥٣) العقد العربي القادم والمستقبلات البديلة، ص ٢١٢.

(٥٤) سبق أن سئلت عن مصطلح الأدب الإسلامي بمفهومه الحالي فرفضت الفكرة وعللت رفضي لذلك المصطلح وبينت رأيي في مقابلة منشورة في مجلة الدعوة في عددها ١٢٠٣ عام ١٤١٠هـ ١٦/ ١/ ١٤١٠هـ، ١٧ أغسطس ١٩٨٩م، التي تصدر في الرياض.

(٥٥) يرى الباحث أن احتمالات نجاح منهج الأدب الإسلامي في الصورة التي تعرضها الآراء الموجودة حتى الآن معدومة بل يكاد يجزم بفشل التجربة وضررها على الإسلام والأدب.

(٥٦) سيتردد فيما يأتي إشارات إلى كتاب نصارى معاصرين وإلى غيرهم بأن شعرهم شعر يحمل نماذج إسلامية أو إيمانية.

(٥٧) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٨.

(٥٨) انظر مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٨.

(٥٩) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٥.

(٦٠) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٩٠.

(٦١) منهج الفن الإسلامي، ص ١٩٢.

(٦٢) منهج الفن الإسلامي، ص ٦.

(٦٣) منهج الفن الإسلامي، ص ٧.

(٦٤) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢٠٥.

(٦٥) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢٠٧.

(٦٦) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٩٠.

(٦٧) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢١٧.

(٦٨) مسرحية مركب بلا صياد كتبها الكاتب الكاثوليكي الإسباني المتطرف «أليخاندرو كاسونا» وسنشير إليها مرة أخرى.

(٦٩) مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٢١٥.

(٧٠) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٧٦.

(٧١) سورة المائدة، آية رقم ٨.

(٧٢) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ١٠.

(٧٣) انظر ص ٨١.

(٧٤) بحث قدم إلى ندوة الأدب الإسلامي المنعقدة في جامعة الإمام عام ١٤٠٥هـ.

(٧٥) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، ص ٤٤.

(٧٦) المصدر السابق، ص ٤٨.
(٧٧) منهج الفن الإسلامي، ص ٢١٢.
(٧٨) نظرية الأدب الإسلامي، ص ٣٦.

المراجع

١ - الأدب بين أنصاره ومعارضيه، الدكتور عبد الباسط بدر، بحث مقدم لندوة الأدب الإسلامي المنعقدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٠٤ / ١٤٠٥هـ.
٢ - الأغاني، أبي الفرج الأصفهاني، دار الثقافة بيروت، ط٤، ٩٨ـ٧٨.
٣ - أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، ت محمد رشيد رضا، دار المعرفة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
٤ - أخبار أبي تمام.
٥ - تاريخ النقد الأدبي عند العرب من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، تأليف الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
٦ - ديوان حميد بن ثور الهلالي، تحقيق عبد العزيز الميمني، ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م.
٧ - ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة.
٨ - ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق عبدالعزيز الميمني، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.
٩ - ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
١٠ - ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار صادر، ط٢، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
١١ - الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط٣، ١٩٧٧م.
١٢ - طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، ت محمود محمد شاكر، بدون تاريخ، مطبعة المدني.
١٣ - العقد العربي القادم والمستقبلات البديلة، مركز دراسات الوحدة العربية، مجموعة مقالات ندوة عقدت في ٢٥/ ٤/ ١٩٨٥م عن المستقبل العربي، نشره مركز دراسات الوحدة العربية.
١٤ - العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد أمين وزميليه، ط٣، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.
١٥ - العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبي علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل الطبعة الرابعة ١٩٧٢م.
١٦ - فحولة الشعراء، أبي سعيد الأصمعي، تحقيق عبدالمنعم خفاجي وطه الزيني.
١٧ - مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، عبد الباسط بدر، دار المنار، ط ١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٨ ـ منهج الفن الإسلامي، محمد قطب، دار الشروق، ص٦. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٩ ـ مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، مؤسسة الرسالة.

٢٠ ـ نظرية الأدب الإسلامي، الدكتور علي علي مصطفى، بحث مقدم لندوة الأدب الإسلامي المنعقدة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٠٤/ ١٤٠٥هـ.

٢١ ـ الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي علي عبد العزيز الجرجاني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمود البجاوي، منشورات المكتبة العصرية.

٢٢ ـ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، عبد الملك الثعالبي، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.



مصطلح الأدب الإسلامي
مصطلح للأدب لا للأدباء

د. محمد بن حسن الزير

***من** المسائل التي تثار بين حين وآخر بشأن مصطلح الأدب الإسلامي، أن هذا المصطلح يصنف الناس تصنيفاً جديداً، وأن له إيحاءً غير جيد، وأن فيه حكماً على الناس، ومرد ذلك، بلا شك، هـو النظر إلى ذلك المصطلح في ضوء فهم معين يحتاج إلى مراجعة.*

إن هذه المقولات مردها ـ في الحقيقة ـ إلى فهم المصطلح بأنه يعطي حكما على الأدباء، وبأن مفهومه يتجـاوز مجرد الحكم على الأدب إلى الأدباء أنفسهم، وهذا فهم غير صحيح؛ لأن مصطلح «الأدب الإسـلامي» لا يتحـدث عن الأدبـاء، ولكنـه يعنى فقط بـالأدب نفسه، أي بـالتعبير الأدبي ومـا يحمله هـذا التعبير من دلالات، بصرف النظر عن قائله؛ أي أن مصطلح الأدب الإسلامي لا يتوجه إلى الإنسان، أما حين نريد أن نتحدث عـن الإنسان الأديب فـذلك له مجال آخـر ومصطلحات أخرى في تـاريخ الأدباء وحياتهم ومواقفهم.

ولكن هذا المصطلح مصطلح لـلأدب لا للإنسان وسلـوكه ومواقفـه؛ لأن المفهوم الإسلامي في الأدب إنما يستقر في النص الأدبي نفســه، ولا نستطيع أن نتعرف عليه إلا من خـلال العمل الأدبي، ولن يمكـن بحـال من الأحـوال أن نحكم على نص أدبي بأنه يعبر عن مضمـون إسلامي لمجرد أن صـاحبه مسلم، أو ملتزم بـالإسلام؛ لأن هذه وإن كانت حقـائق موضوعية، إلا أنها أشياء خـارجة عن النص الأدبي المقصود بالحكم، ومن هنا يكـون حكم المصطلح على الأثر اللغوي، أعني النص الأدبي وليس

على الأديب؛ لأن النص اللغوي الأدبي لـه مقومات ثابتـة، وفق منطق اللغة، تمكن من النظر فيه بقدر كبير من الموضوعية.

وحين نتحـدث عن الالتـزام في الأدب الإسـلامي، يجب ألا ننصرف إلى النظـر إلى الأديب؛ لأن هذه مسألة معقدة جداً؛ لأننـا لو فعلنا ذلك لعلقنا حكماً أدبياً على قضية إنسانية تتعلق بكائن إنساني لـه سلوك متغيّر متبدّل، وقلبه بين أصبعين من أصابع الـرحمن يقلبه كيف يشـاء؛ إنه كـائن متغيّر الأحـوال يمسي كافـراً ويصبح مؤمنـاً، ويمسي مؤمنـاً ويصبح كافراً، وأموره بخـواتيمها، وهذه مسألة لا مجال فيهـا للنقد الإسـلامي، وإنما هو مَعْنِيٌّ بـالآثار والنصـوص الأدبيـة؛ في التعامل معهـا والحكم عليها، وهناك مقولة ذهبية مأثـورة، تفيد كثيراً في توضيح وتوجيه المفهوم الصحيح لاستخدام مصطلح «الأدب الإسلامي» ونصها[1]: «لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال».

وقد كان الـدكتور عبد الرحمن رأفت البـاشا ـ رحمه الله ـ مـوفقاً كثيراً في منهجه الذي اختطـه لطلابه في جمع نصـوص أدب الدعوة الإسـلامية[2] قال[3]: «على أننا وضعنا نصب العين ونحن نـرصد شعر الدعـوة الإسلامية في مصادره ومظـانه أن ننظر إلى ما قيل لا إلى من قال: فالشعراء الـذين اصطفينا من شعرهم ما اصطفينا لم يكونوا جميعـاً من الملتزمين بالإسلام سلوكاً وتطبيقـاً على الدوام وإنما كانت تسنح لهم من حين إلى آخـر لحظات رائعـة يَسْمُونَ فيها على نفـوسهم ويحلّقـون خلالها فـوق ذواتهم، وذلـك حين تشرق في صـدورهم روح الإيمان، وتـومض في عقـولهم معاني الإسلام، ثم يصـوغون ذلك شعراً أروع من كل ما قالوه وأخلـد من سائر ما أنشدوه.

هذا الشعـر الذي انبثق عن هذه اللحظات الفـذة هو الذي نجتنيه ونصطفيـه، أما غيره من شعر الشاعر فنتركه لغيرنا من الناس».

وهنا قـد يطرأ سؤال، متى يكـون الأدب إسلاميًا؟ أو هل لا بـد لكي يكون الأدب إسلاميًا، أن يكون صادراً عن شخص مسلم، يلتزم بالإسلام عقيدة وسلوكاً؟

الواقع أن هناك من الباحثين في مجال الأدب الإسلامـي من يرى أنه لا بد لاعتبار الأدب إسلاميا أن يكـون صـادراً عن مسلم ملتزم، من مثـل الباحث محمـد حسن

بـريغش الـذي يقـول(٤): «الأدب الإسـلامي لا يصـدر إلا عن أديب مسلم يحمل الإسلام عقيدة ويؤمن بالإسلام منهج حياة ويلتزم به سلوكاً وعملاً».

ويقول في بحث آخر له(٥): «ومع وضوح معنى الالتزام في الشعر الإسلامي لا بد من توضيح مهم عن الأدب الملتزم بالذات؛ حيث إن الأدب الإسـلامي ـ الذي نريده ـ لن يصدر إلا عن ذات مسلمة بتصورها وسلوكها، لهذا تبقى قضية الالتزام مرتبطة بمدى التزام صاحبهـا بالإسلام عقيدة ومنهجاً، ومدى قـدرته على التعبير عما يريد من خلال التصور الإسلامي».

وأختلف مع الباحث في هذا الـرأي؛ لأننا يجب أن نفرق بين الأدب والأديب، الأدب كيـان مستقل، والأديب كيـان آخـر مستقـل، الأدب الإسـلامي، غير الأديب المسلم، الأدب الإسلامي نص يحمل مفهومه في لغتـه، والأديب المسلم صفة للإنسان الأديب المسلم، يكفي لأن يكـون الأدب إسـلامياً أن يكـون معبراً عن الخير والحق والجمال، ويوحي بـه ولو بصورة مطلقة، حينما يكـون موحياً بتأثره مبـاشرة أو غير مباشرة بطبيعة التصور الإسلامي، بصرف النظر عن قـائله، يكفي أن تكون لغته معبرة عن الإسلام أو عن مفهوم من مفاهيمه، أو عن نفحة من نفحاته.

ومن منطلق التفـريق بين الأدب والأديب، ومن منطلق أن معنى الأدب نفهمـه من الأدب ويستقر في الأدب نفسه لا في قائلـه، فإن الأدب الإسلامي يمكن أن يصدر عن أديب غير مسلم.

وقد سبق أن أشرت إلى ذلك المنطلـق في بحث سابق(٦)، وقد اختلف معـي في هذا الـرأي الأستـاذ الفاضل الـدكتـور عبـد القدوس أبـو صـالح، وعلق على رأيي هـذا بقوله(٧): يبالغ الباحث مبـالغة شديدة يتجاوز بها ما قـدّره الأستاذ محمد قطب في كتـابـه «منهج الفن الإسـلامي» من أن بعض النصـوص الأدبيـة لغير المسلمين قـد تدخل في دائرة المنهج الإسلامي... وتبدو مبالغة الباحث حين يتحدث عن التجربة في الأدب الإسلامي فيقول: «إن إمكـانية مثل هذه التجربـة عند غير المسلمين أمر ممكن جدًّا بل لعله الأصل (كذا) لأن الأصل في الإنسـان أنه مفطور على فطرة الإسلام» كل مولود يولد على الفطرة... إلخ.

«قلت : في هذا الكـلام مبالغة وتجوز، ذلك أن نـص الحديث «كل مولود يـولد على

الفطرة» له تتمـة تدل على أن الإنسان لا يحتفظ بهذه الفطرة؛ لأن أبـويه «يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» وفي هذا إشـارة إلى عوامل التربية والبيئة، فالأديب غير المسلم يولـد على الفطرة كما قدر الإســلام، ولكن هذه الفطـرة ما تلبث أن تشوه بـالتصور الذي يدخل عليها مـن جهة الدين الذي يكون التصور فيه منحـرفاً إلا أن يكون دين الإسلام «إن الدين عنـد الله الإسلام» ثم من جهة البيئة بما فيهـا من انحراف عقدي أو خلقي أو انحلال اجتماعي إلخ...

«وإذا كان ثمة التقاء بين غير المسلم وبين المنهج الإسلامي أو التصور الإسلامي فإنه يكـون في بعض الأمور الكليـة كالإيمان بالله، لكـن تصور غير المسلم لله يختلف عن التصور الإسلامي، وقـد يلتقي غير المسلم مع المسلم في اتجاه إنساني أو تجربة إنسانية أو دعوة خلقية إلخ...»

«ولكن طبيعة التجربة قد تختلف بـاختلاف التصور أو الدافع أو طريقة التعبير، ومن هنـا ينبغي الحذر من التعميم، والحذر من جعل نص لأديب غير إسلامي نصـاً داخلاً في الأدب الإســلامي على الرغم من التسليـم بأن النص ينفصل بمجرد إبـداعه عن شخصية قائلـة، ذلك أن القضية ليست قضية نص مفرد قـائم بذاته، وإلا لجاز لنا حين نرى ما يكتبـه تولستوي أو غوركي أو سارتر من نصـوص تتفق جزئيًا مع ما في الإسلام من نظرة إنسانية كما نجد عند تولستوي أو نظرة عدالة اجتماعية كما نجد في نصـوص غوركـي أو إشعار لـلإنسان بأنـه ملتزم بمجـرد الاعتقاد بعـدالة موقف ما كما نجد عن سارتـر. أقول لجاز لنا أن نجعل كثيراً من نصوص هؤلاء من حياديين (تـولستوي) أو شيـوعيين (غوركـي وغيره) أو وجوديين (ســارتر وغيره) نصوصـاً داخلة في الأدب الإسلامي. «والحل الملائم فيما أرى وهـو حل يخرجنا من التعميم ويقينـا مزالق التناقـض والتداخل والفوضـى، أن نكتفي بالقول بـأن هناك بعض النصوص لكتاب غير مسلمين تتفق مع الأدب الإســلامي لما فيها من اتجاهات ينادي بها الإســلام كالإنســانية والأخلاقيـة والعدالـة الاجتماعية وحب الخير إلخ. ولكن دون أن تدفعنـا الحماسة لتـوسيع دائرة الأدب الإسلامي إلى أن نـدخل أمثال هذه النصوص في الأدب الإسلامي وبالتالي سوف يرد علينا إذا كثرت هذه النصوص عنـد رجل مثل «طـاغور» أو «تـولستـوي» أن نجيب على سؤال خطير وهـو: لماذا لا نجعل بعض الأدبـاء وهم غير مسلمين أدباء إســلاميين، ما دامت النصـوص الكثيرة لديهم ذات مضمون إنساني أو أخلاقي قريب من المنهج الإسلامي».

وقد نشر هذا الرأي في مقابلة معه في مرآة الجامعة، حين قال(٨) : «وأما النصوص الأدبية التي توافق التصور الإسلامي، التي كتبها أناس لا يؤمنون أصلا، أو لا يؤمنون بالتصور الإسلامي الصحيح وفق الكتاب والسنة، فإن قصارى ما ينبغي أن نقوله في هذه النصوص أنها توافق الأدب الإسلامي دون أن ننظر إليها على أنها داخلة في الأدب الإسلامي ودون أن نجعل أصحابها أدباء إسلاميين، وذلك أن القضية ليست قضية نص مفرد قائم بذاته، وليست قضية نصوص تتفق مع الإسلام بصورة عرضية، وليس يقبل في هذا المجال القول بأن النص الأدبي ينفصل عن قائله بمجرد الانتهاء من إبداعه، كما لا يحتج بما ذهب إليه بعض الدارسين بحسن نية إلى الاستشهاد بشطر الحديث النبوي الذي يقول: «كل مولود يولد على الفطرة..» مما يجعل إمكان التجربة الإسلامية عند غير المسلمين أمراً ممكناً، بل لعله الأصل كما يقولون.

«فقد فات هؤلاء الدارسين أن يقفوا عند الشطر الثاني من الحديث النبوي: «فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه» .. ففي هذه التتمة للحديث إشارة واضحة إلى أثر عوامل التربية والبيئة.. فالأديب غير المسلم يولد على الفطرة حقاً، ولكن هذه الفطرة ما تلبث غالبا أن تشوه بالتصور الذي يدخل عليها من جهة الدين الذي يحمله أبواه عليه، والذي يكون فيه التصور منحرفاً إلا أن يكون دين الإسلام «إن الدين عند الله الإسلام» وقد يكون بعد ذلك من جهة البيئة بما فيها من انحراف عقدي أو فكري أو خلقي.. إلخ.

«وإذا كان ثمة التقاء بين غير المسلم وبين المنهج الإسلامي أو التصور الإسلامي فإنه يكون غالباً في بعض الأمور الكلية كالإيمان بالله.. لكن تصور غير المسلم لله تعالى يختلف عن التصور الإسلامي.. .. إلخ.

«وقد يلتقي الأديب غير المسلم مع الأديب المسلم في اتجاه إنساني أو تجربة إنسانية أو دعوة خلقية.. ولكن طبيعة التجربة قد تختلف باختلاف التصور أو الدافع، وهي تكون عند الاتفاق التام من قبيل التوافق العرضي الذي لا يجوز أن تبنى عليه قاعدة مطردة ولا حكم شامل. ومن هنا قلنا ينبغي البعد عن التعميم

وتوخي الدقة والحذر في هذا الموضوع .. وإلا لجاز لنا حين نرى إلى بعض ما كتبه تولستوي أو طاغور أو غوركي أو سارتر من نصوص قد تتفق جزئياً وبصورة عرضية مع ما في الإسلام من نظرة إنسانية، كما نجد لدى تولستوي وطاغور، أو تطلع إلى العدالة وإنكار الظلم كما نجد في بعض قصص مكسيم وغوركي».

ولعله من المناسب أن نقف مع الموضوع ومع الدكتور عبد القدوس بعض الوقفات فيما قاله لمزيد من التوضيح خدمة للموضوع وتبياناً له.

أود أن أذكر بأنني أفرق بين الأدب والأديب، وأنني أتحدث هنا عن الأدب، وعن الأدب فقط، وما دمت أرى فرقاً بين الأدب والأديب، فإنني أعتقد بأن الأدب الإسلامي يمكن أن يصدر عن أديب غير مسلم بصفة رسمية، وذلك لسببين:

السبب الأول: أن الأدب صنعة فنية في مجال القول؛ وهي صنعة مطاوعة في يد الإنسان القادر على فن القول، وهو بهذه القدرة يستطيع أن يقول في أي موضوع يريده فإن شاء صاغ قولاً يحمل معنى الخير والحق، وإن شاء صاغ قولاً يحمل معنى الشر والباطل، وإن شاء صور الحق باطلاً وإن شاء صور الباطل حقاً، بصرف النظر عن حقيقة الموضوع في ذاته من حيث كونه حقاً أو كونه باطلاً، وبصرف النظر عن حقيقة القائل من حيث مطابقة اعتقاده في نفسه لما يقول أو عدم مطابقته، فالحكم للأدب، أي للقول ومعناه فيه وأثره يتجلى في بيانه، ويمكن توضيح ذلك خلال مثالين فقط:

الأول: ما ذكره صاحب زهر الآداب عن رواية عبد الله بن عباس رضوان الله عليهما أنه قال[9]: «وفد إلى رسول الله ﷺ الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم، فقال الزبرقان: يا رسول الله أنا سيد تميم والمطاع فيهم، والمجاب منهم، آخذ لهم بحقهم، وأمنعهم من الظلم، وهذا يعلم ذلك - يعني عَمْرًا.

فقال عمرو: أجل يا رسول الله، إنه مانع لحوزته، مطاع في عشيرته، شديد العارضة فيهم.

فقال الزبرقان: أما إنه والله قد علم أكثر مما قال، ولكنه حسدني شرفي، فقال عمرو: أما لئن قال ما قال، فوالله ما علمته إلا ضيق العطن، زَمِرَ المروءة، أحمق الأب لئيم الخال، حديث الغنى.

فرأى الكراهة في وجه رسول الله ﷺ لما اختلف قوله، فقال: يا رسول الله، رضيت فقلت أحسن ما علمت، وغضبت فقلت أقبح ما علمت، وما كذبت في الأولى، ولقد صدقت في الثانية فقال رسول الله ﷺ: «إن من البيان لسحرا، وإن من الشعر لحكمة» ويروى لحكماً، والأول أصح.

والثاني: ما جاء في الحديث الصحيح[10] «حدثنا عبد العزيز بن عبد الله قال حدثني إبراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب قال أخبرني عروة بن الزبير أن زينب بنت أم سلمة أخبرته أن أمها أم سلمة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ أخبرتها عن رسول الله ﷺ أنه سمع خصومة بباب حجرته فخرج إليهم فقال: إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صدق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو فليتركها».

ومن هنا فإن الأديب غير المسلم يستطيع ـ بحكم قدرته البلاغية وملكته البيانية ـ أن ينشئ أدباً متمشياً مع طبيعة الإسلام، فهو متمكن من تصريف القول بحيث يكون مؤدياً للمعنى الإسلامي، فإذا وجدنا نصًا فيه هذه السمة فلماذا لا نعده أدباً إسلاميًا، وهل معرفتنا بأن قائله غير مسلم كافية لأن نعده غير إسلامي، أليس هذا النص نفسه لو عثرنا عليه بين نصوص مجهولة القائل، ألسنا سنعده إسلاميًا لما فيه من المعنى المؤدي لذلك؟

والسبب الثاني المؤدي لإمكانية صدور الأدب الإسلامي عن أديب غير مسلم، غير القدرة على صناعة القول والتمكن من البلاغة البيانية أن أدب غير المسلم يمكن أن يحمل روح الأدب الإسلامي، ووجود هذه الروح الإسلامية في النص تجعله إسلامياً، ولكن لنا أن نتساءل هل هناك ما يجعل روحاً إسلامية منطوية في نص غير مسلم؟ وكيف يتأتى ذلك؟ الحقيقة أن ذلك ممكن، وله أسبابه وتوضيحها فيما يأتي:

السبب الأول: أن هذا الأدب مصدره الإنسان، وصدور هذا الأدب عن الإنسان يمنحه الشرعية الكاملة لدخوله في دائرة الأدب الإسلامي؛ لأن الإنسان مفطور على الإسلام (**فطرة الله التي فطر الناس عليها**)[11] «هذه الفطرة في الإنسان ينبوع

هائل، ولا نستطيع أن نصفها بأكثر مما يصفهـا منهاج الله وصفاً حقاً لا ظنون معه. ويظل ما يقوله فرويد وغيره رجماً بالظـن، وإغراقاً في الوهم، ففطرة الإنسان ونفسه تحمل من معاني الجمال الشيء الكثير، إذا حافظت على سلامتها، ولم تنحرف في فتنة وفجـــــور. وهذه الفطرة مستودع عظيم كذلك، أودع الله فيها في ذرية بني آدم كلهم الإيمان وأسس التـوحيـد، لتكون من ذلـك إشراقة كل جمال في حيـاة الإنسـان وفي عطائه.

«وفي هذه الفطـرة مستودع كـذلك لتاريخ الإنسـان وتراث الأجيـال، يتجمع كله بطريقـة ربانية وعلى سنن ربـانية، لا نعلم منهـا حتى الآن إلا القليل. ولكننا نعلم أن الإسـلام ربط الأجيال كلهـا بآصرة الـرحم، وبحبل الإيمان، فالنـاس كلهم من آدم، وآدم من تراب، أما الإيمان فقد جعله الله في فطرة خلقه..»(١٢).

وهنا نأتي إلى المسألـة التي أثارها الدكتـور عبد القدوس بشأن الفطرة، وهـو أنه فـاتني الوقـوف عنـد الشطر الثـاني من الحديث: «فأبـواه يهودانه أو ينصرانـه أو يمجسانـه» والحقيقة أنـه لم يفتني هذا الشطـر، ولكن بقية الحديث لا تنفـي وجود الفطـرة ولا تلغيهـا، إنها فقط تبين أثـر البيئة والتربيـة في تحويل مسـار الإنسـان، والتأثير على تـوجهه نحـو سلوك طـريق يخالف طريق الفطـرة، وليس صحيحاً مـا يقولـه الدكتور من أن تتمـة الحديث: «تدل على أن الإنسـان لا يحتفظ بهذه الفطرة» الفطـرة لا تـزول ولا تتبدل حتى من اليهـودي أو النصراني أو غيرهما؛ لأن الفطـرة خلق وجبلة ﴿لا تبديل لخلق الله﴾(١٣) نعم! إنها قد تنحـرف ولكنها لا تـزول أبداً، الانحـراف يغطيها ولكنـه لا يلغيها، والكفـر نفسـه سمي كفراً؛ لأنـه يغطي الإيمان الفطري ويستره ولكنه لا يزيلـه. روى الإمام مسلم في صحيحه(١٤): عن أبي هريرة أنه كان يقول: قـال رسول الله ﷺ: ما من مولود إلا يولـد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسـانه، كما تُنْتَجُ البهيمـةُ بهيمةً(١٥) جمعاء، هل تحسـون فيها من جدعاء؟ ثم يقول أبو هريـرة: واقرؤوا إن شئتم: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم»(١٦)، وينبغي أن نلاحظ هنا ربط أبي هريرة رضي الله عنه الحديث بـالاستدلال بالآية الكـريمة عن الفطرة وأصل الخلقـة التي لا تتبدل «لا تبـديل لخلق الله» فالأبـوان حتى وهما يهودان أو ينصران أو يمجسان لا يبـدلان لأصل الفطرة.

ثم كيف، حين نجد نصاً إسلامياً في دلالته وإيحاءاته، لشخص غير مسلم، كيف نفسر ذلك، وبم نفسره؟ إن التفسير الممكن هو استجابة صاحب هذا النص في اللحظات التي عبر فيها بهذا النص ذي الإيحاءات الإسلامية، أو المتوائمة والمتفقة مع الروح الإسلامية العامة، استجابته لقيم الفطرة الخيّرة التي ينطوي عليها هذا الإنسان في تلك اللحظات التي أشرقت روحه بإحساسات الفطرة والانفعال بقيمها الخيرة.

والسبب الثاني: المؤدي لإمكانية أن يحمل النص الذي ينشئه أديب غير مسلم روحاً إسلامية هو طبيعة التصور الإسلامي نفسه الذي ينبع منه الأدب الإسلامي، وهي أنه تصور كوني إنساني مفتوح للبشرية، كما يوضح ذلك الأستاذ محمد قطب بقوله[17] «..ولكنه بهذا المعنى - ليس وقفاً - على المسلمين وحدهم من الفنانين» صحيح أن المسلم الحق - بطبيعة إسلامه - يجد الطريق أمامه ميسراً - حين يوهب الموهبة الفنية - لأنه يعيش المفاهيم الإسلامية بالفعل، وينفعل بالأشياء والأشخاص والأحداث من خلال هذه المفاهيم، دون جهد مبذول منه ولا افتعال، بل دون قصد واع منه إلى هذا الانفعال.

وصحيح - من ناحية أخرى - أن المسلم وحده هو الذي تتسع نفسه للتصور الإسلامي الكامل؛ لأن هذا التصور هو المقتضى الطبيعي المباشر لحقيقة إسلامه، ولأن الإنسان لا يصل إلى هذا التصور الكامل الشامل حتى يكون قد أسلم نفسه لله على طريقة الإسلام وبمفهوم الإسلام. ومع ذلك فإن التصور «الفني» الإسلامي للكون والحياة والإنسان هو تصور كوني إنساني، مفتوح للبشرية كلها؛ لأنه يخاطب «الإنسان» من حيث هو إنسان، ويلتقي معه كذلك من حيث هو إنسان، ومن ثم يستطيع أي «إنسان» أن يتجاوب مع هذا التصور، ويتلقى الحياة من خلاله - بمقدار ما تطيق نفسه هذا التلقي وذلك التجاوب - فيلتقي مع الفن الإسلامي بذلك المقدار، ومن أجل ذلك لم نقصر النماذج التي أخذناها من «بواكير» الأدب الإسلامي على المسلمين من الفنانين، بل أخذنا إلى جانبها نماذج من فنانين غير مسلمين؛ لأنها تلتقي - التقاء جزئياً على الأقل - مع التصور الإسلامي، وتصلح بذلك أن تسير مع المنهج الإسلامي للفن في هذه الحدود. وأما ما يشير إليه الدكتور عبد القدوس من أن النظر إلى النص منفصلاً عن شخصية قائلة ستجيز لنا أن نجعل كثيراً من

نصوص تـولستوي أو غـوركي أو سارتـر مما يتفق جـزئياً مع الإسـلام داخله في الأدب الإسلامي.

فأود أن أوضح أنني لم أدرس نصوص هؤلاء، ولا أعلم إن كـانت تتفق جزئياً مع ما في الإسـلام أم لا تتفق، ولكنني أقول بصفـة عامـة إن أي نص بصرف النظر عن قائله نجده يحمل روحاً إسلاميـة، أو يتلاءم مع طبيعة التصور الإسلامي العام، إذا وجدنـا هذا العنصر في النص فإنه بـلا شك يجوز لنا أن نعده إسـلامياً، ولا بأس أن تكثر مثل هذه النصوص وأن نفتح لها صدورنـا مهما كثرت وإن كانت منسوبة لمثل هؤلاء الذين يـذكرهم الدكتور، وليس ثمة تعميم ولا تنـاقض ولا تداخل ولا فوضى، بل هناك منطلق واضـح ونصوص موضوعية يُحْتَكَمُ إليها وفق نظرة محددة.

ولن يَردَ على هذا المنطلق ما يشير إليه الأستاذ الفـاضل من أن إدخالنا أمثال هذه النصـوص في الأدب الإسـلامي تثير السـؤال الخطير: «لماذا لا نجعل بعض هـؤلاء الأدبـاء وهم غير مسلمين أدباء إسـلاميين، مـا دامت النصوص الكثيرة لـديهم ذات مضمون إنساني أو أخلاقي قريب من المنهج الإسلامي؟».

ومثل هذا السـؤال لا يرد، وإن ورد ـ جـدلا ـ فهو في غير محلـه؛ لأننا نحكم على نصـوص ولا نحكم على قـائليها، وليس لنـا ولا لغيرنـا أن نجعل غير المسلم مسلماً لمجرد أن له نصوصاً تحمل روح الإسـلام وتلتقي معه، مهما كثرت هذه النصوص. فالإبداع الأدبي شيء، والإيمان بعقيدة مـا والاعتراف بها والاستسلام لأحكامها شيء آخر، وليس لأحد أن يطالبنـا حين نحكم لنصوص بأنها تستسلم للمعنى الإسلامي، أن نحكم لقـائلها بـالإسلام تبعـاً؛ لأن صاحبهـا ليس أديباً مسلماً، إنـه أديب، نعم، ولكنه ليس مسلماً، ويبقى على الـرغم من نصوصـه المسلمة إنسـاناً غير مسلم؛ لأن النصـوص تعبر عن معـرفة ومعنى، ولا تعبر بـالضرورة عن إيمان صـاحبهـا بتلك المعرفـة ولا بذلك المعنى، إنها نصـوص تعبر عن حق معروف لـدى الأديب ولكنها لا تكفي للتعبير عن اعتقاده بـذلك الحق المعروف، وقضية أن الإنسـان يعرف الحق ثم لا يؤمن به قضية أخبرنا القرآن بوجـودها كما في حالة اليهود في معرفتهم للحق كما يعرفـون أبناءهم ولكنهم مع ذلك يخالفون الحق في الواقع ولا يستجيبـون، قال الله تعالى(١٨): ﴿**الذين آتينـاهم الكتاب يعرفونـه كما يعرفون أبناءهم وإن فـريقا**

منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون﴾ ويقول تعالى[١٩]: **﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾** ويقول تعالى[٢٠]: **﴿ يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون﴾**.

ثم أين نحن من موقف الرسول ﷺ، الذي فرق بين الأدب والأديب، وحكم على أدب بالاستسلام، دون أن يعني ذلك حكما على الأديب القائل؟ فلقد استمع الرسول ﷺ إلى شعر أمية بن أبي الصلت واستزاد منشده منه، وأعجب به، وعبر عن تقبله والإقبال عليه، بل وحكم عليه بأنه مستسلم: «استسلم في شعره». في الحديث[٢١] «عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال: استنشدني رسول الله ﷺ فقال: هل تروي من شعر أمية بن أبي الصلت شيئاً، فاستنشدني فأنشدته مائة قافية فجعلت كلما مررت على بيت منها قال هية ثم قال : استسلم في شعره».

وقد تضمن قول الرسول ﷺ «استسلم في شعره» الحكم بمفهوم المنطوق على أن الشاعر لم يستسلم في واقعه وحياته، إنه لم يؤمن برغم إسلامية شعره، وإذاً فالشعر إسلامي أما القائل فغير مسلم.

ولا ريب فالرسول ﷺ ليس بصدد النظر في شخص أمية، ولكنه بصدد الاستماع إلى أدب مستسلم مقبول، والمسألتان مختلفتان.

وعلى هذا فهناك فرق بين الأدب الإسلامي والأديب المسلم نفسه، الأدب الإسلامي قد يصدر عن أديب مسلم وعن أديب غير مسلم، فيكون صدوره في مثل هذه الحالة صدوراً عن أصل الفطرة المسلمة فيه، المستقرة في أعماق هذا الأديب، ويكون مرد هذا الأدب الإسلامي لهذه الفكرة، التي تمنحه المشروعية والأهلية لأن يكون أدباً إسلامياً.

أما حين نتحدث عن الأديب المسلم والأدباء المسلمين، فهنا الأمر يختلف جداً ويختلف كثيراً، إنه لا يصح لنا أن نحكم لأديب بالإسلام، ونصفه بأنه «الأديب» المسلم إلا إذا كان حقاً مسلماً يقر بالإسلام ويعترف به؛ لأننا هنا نتحدث عن الإنسان وليس عن الأدب أو اللغة أو النص، وحكمنا على الإنسان يختلف عن حكمنا على القول، فالقول يمكن أن يكون مسلماً وإن كان قائله غير مسلم.

ومن هنا فلن يؤدي حكمنا على أدب بالإسلامية إلى أن يجعل الأديب غير المسلم أديباً إسلامياً، ولن يؤدي إلى أن يطالبنا أحد بأن نجعله أديباً مسلماً ولا داعي إلى أن

نخشى من هذا، «فـالأدب الإسلامي» حكم على العمل الأدبي، و«الأديب المسلم» حكم على الإنسان المسلم، وعـن التزامه أو عـدم التزامـه، وهنا ندخـل في دائرة أخرى هي دائرة الحديث عن تاريخ الأدباء المسلمين ووقائعهم ومواقفهم واتجاهاتهم في الحياة.

ولعله من المنـاسب أن يختم هذا البحث بذكر بعض النماذج التطبيقيـة لنصوص أدبية قـالها أشخاص غير مسلمين، ونجـدها تحمل روح الإسـلام وتعبر عن طبيعة تصوّره فيما تناولت من معان أو جزئيات.

ونشير هنـا إلى النماذج التي استنشـدهـا الرسـول ﷺ من شعـر أميـة بن أبي الصلت، وقال عنه في زمانه[٢٢] «آمن لسانه وكفر قلبه».

كما نشير إلى قصيدة بـانت سعاد لكعب بن زهير التي استمع إليها الـرسـول ﷺ وأجازه عليهـا، بالنظر إلى أن كعبا أعـدها قبل أن يمثل بين يدي الـرسـول ﷺ ويعلن إسلامه[٢٣]، ويمكن أن نلحق بـذلك بعض الشعر الـذي أعجب به الرسـول ﷺ من شعر الخنساء في جـاهليتها وكان يقول: «إيـه يا خناس» أو «هية يـا خناس، ويومئ بيده»[٢٤].

ونستطيع أن نجـد أمثلة كثيرة لنصـوص يمكن أن نصفها بـالإسلاميـة، مع أن قائليها ليسوا ممن يعتنق الإسلام عقيدة وشريعة.

وسأعـرض فيما يلي بعض النماذج لبعض العـرب ولغيرهم من الشعـراء، وهـذه النصوص التي أعرضها لم يتم اختيارهـا، أو لأنها أفضل ما يُمَثَّل به في هذه الصدد، بل قد يكون هناك كثير من النصوص مما هو أفضل، وأكثر تمثيلاً لهذا النوع، ولكنه اختيار عشوائي مبني على قربها من يدي أثناء إعداد هذا البحث ليس إلا.

من ذلك قصيدة «ميخـائيل نعيمه»[٢٥]، فيها مناجاة لنفسـه وروحه في سبحات وجدانية تأملية شفافة، يقول[٢٦]:

إن رأيتِ البحرَ يطغى الموجُ فيه ويثورْ

أو سمعتِ البحر يبكي عند أقدامِ الصخورْ

ترقبي الموج إلى أن يحبسَ الموجُ هديره

وتناجي البحر حتى يسمع البحر زفيره

راجعاً منكِ إليهِ

هل من الأمواج جئتِ ؟
إن سمعتِ الرعدَ يدوي بين طيّات الغمام
أو رأيتِ البرقَ يفري سيفُه جيشَ الظلام
ترصدي البرقَ إلى أن تخطفي منه لظاه
ويكفَّ الرعدُ لكن تاركاً فيكِ صَداه
هل من البرق انفصلتِ ؟
أم مع الرعد انحدرتِ ؟
إن رأيتِ الريحَ تذري الثلجَ عن رؤوس الجبالِ
أو سمعتِ الريحَ تعوي في الدجى بين التلالِ
تَسكن الريح وتبقى باشتياق صَاغيهْ
وأناديكِ ولكن أنتِ عنّي قاصيهْ
في محيط لا أراهْ
هل من الريح ولدتِ ؟
إن رأيتِ الفجرَ يمشي خلسةً بين النجوم
وُيوشّي جُبَّةَ الليل المولّى بالرسوم
يسمعُ الفجرُ ابتهالاً صاعداً منك إليه
وتخرّي كنبيّ هبط الوحيُ عليه
بخشوع جاثية
هل من الفجر انبثقتِ ؟
إن رأيت الشمسَ في حُضن المياهِ الزاخرهْ
تَرمقُ الأرضَ وما فيها بعين ساحرهْ
تَهجع الشمسُ، وقلبي يَشتهي لو تهجعينْ
وتنامُ الأرضُ لكنْ أنتِ يَقْظى تَرقبينْ
مضجَعَ الشّمسِ البعيدْ

هل من الشمس هبطتِ ؟
إن سمعتِ البلبلَ الصّدّاحَ بين الياسمينْ
يسكبُ الألحانَ ناراً في قلوب العاشقينْ
تلتظي حزناً وشوقاً والهوى عنكِ بعيدْ
فاخبريني، هل غنا البلبلِ في الليل يَعيدْ
ذكر ماضيكِ إليكِ ؟
هل من الألحان أنتِ ؟
أنتِ ريحٌ ونسيم، أنتِ موج، أنتِ بحر
أنتِ برقٌ، أنتِ رعد، أنتِ ليل، أنتِ فجر
أنتِ فيضٌ من إله ! (٢٧)

إنه بحث روحاني عن مصدر هذه النفس، من خلال تساؤل يجتاز في طريقة الإحساس عناصر الكون الكبرى، ولكن هذه النفس أعظم من أن يكون مصدرها عنصراً من هذه العناصر؛ إنها كل تلك وأكثر من تلك العناصر، إنها ذاتها كون فسيح رحب لا يمكن إدراك أبعاده الغيبية، ولكن المؤكد أنها فيض من إله الكون وخالقه، إنها رحلة مناجاة تنبع من الإيمان وتنتهي بالإيمان.

وفي آثار الشعراء غير العرب من الشرق والغرب من أدباء العالم، نماذج حافلة بالرؤى الإيمانية معبرة عن إحساس عميق بأن الله هو خالق الكون ومرده إليه(٢٨).

ومن قصائد الشاعر البلجيكي «أرمان برينية» التي تعبر عن الإيمان وعن الإحساس بالضعف لدى الإنسان، وحاجته دائما إلى ربه(٢٩):

قال الله: تُب إلى رُشْدِكَ
فإنَّ أصغرَ نبتة عُشب
تعلمُ ـ أحيانا ـ أمورا جَمَّة

★ ★ ★

وإني لألوذُ برعايتك
وأثوبُ إلى تحولاتك
محتميا بكمالٍ سامٍ
لِوردة سوداءَ وزرقاءَ

★ ★ ★

ويا رباهُ، هَبْ لِي في ساعة الموتِ
أن أفوهَ في الخفاءِ
أن أفوه أنا الفاني
هاتفاً..
لدن هذا النتوء الذي لا يفنى
بوداع أسمى ..

ويقول الشاعر الفرنسي «الفونس دولا مارتين» في قصيدة «أنشودة المطر»(٣٠):

يا الله .. يا مَنْ يعبُدك الناسُ
أنتَ يا مَنْ يُذْكَرُ اسمُهُ والناسُ سُجود
أنتَ يا مَنْ اسمُك العظيمُ الحلوُ تنحني له جبهتا أبي وأمي
ليست الشمسُ الساطعة البهية سوى نفحة من قدرتك
تهتز متداعية بين يديك كقنديل ذهني لامع
أنتَ الذي تُعطي الحياةَ للعصافير الصغيرة في الحقول
وأنتَ الذي تَهبُ الأطفالَ نفوساً نقية لتعرفك
أنتَ الذي تسمحُ للأرض بإنماء زهور يزهو بها البستان
وبدون عِنايتك يبقَى الروضُ جافاً دون ثمار

هبات وجودك تملأُ الكونَ الفسيحَ قاطبة..
يا الله.. سبَّحكَ الأطفالُ بحرارة ...
إلــهي .. امنحْ الينبوعَ ماءً، وهَبْ الجوائمَ ريشاً
هَبْ الحملانَ الصغيرة صُوفاً، والسهولَ خيراً وندَى
هَبْ المريضَ صحةً وشفاءً، والشحاذُ الخبزَ الذي يبكيه
هَبْ اليتيمَ بيتاً يأوي إليه، والسجينَ حريةً وأمناً.
ضَعْ الحقَّ في قلبي، والصدقَ في فَمي، لأسيرَ بطاعتك طولَ الزمان.

وللشاعر الإيطـالي «سير جيوكوراتسيني» قصيدة يناجي فيهـا ربه، ليخفف ما به(٣١):

رَبَّاه خَفِّفْ لوعَة القلقْ
طار المنامُ من العيون ولم
أهدأْ.. وطعمُ النوم لم أذقْ
والنجمُ خلت النجم في نظري
كالجرحِ نَزَّ بمهجة الغسقْ
والنورُ مثلَ دمٍ يسيلُ
ويعودُ يظهر ساعة الشفق
والصبحُ أين الصبح يُفرحني
أو ضلَّ حتى الصبح في الأفق ؟!
والليلُ وهو البحر منسدل
وأنا به دان إلى الغرقِ
فكأنّ عيني لا جفونَ لها
مبثورة الأهداب والحدق..

★ ★ ★

والشـاعـر البلغـاري «غيـورغي بـوريسـوف» يتأمل عظمـة الخالق وروعـة المخلوقات[٣٢]:

العنكبوتُ بأرجلها الماهرة، ترسم وتحيك خيوطاً

فضية مستديرة حول زنابق الحرير

واليعسوب المرتعش يدير حدقات عينيه في مستنقع عظيم

حيث يمورُ عالمٌ واسعٌ كبيرٌ

أما الوردةُ البهيّة المتفتحة، فتظهر وكأنها تلتصق ببرعم

بنفسجي اللون بطريقة بريئة

وعصفور يُغرد بلحنٍ شَجيّ فوقَ الأغصان التي غمرتها الشمسُ

كلٌ يُسَبّح بأشعتها البهية بارئَ الكائنات .. مُعطي الحياة

الذي يهيمن على القلب والنفس

والشاعر الإيطالي «جوزيبي أو نفاريتي» يُبْدِي ضعفه، ويُعلِنُ توبته[٣٣]:

أيتها الأوراقُ اليابسة،

يا نفساً هائمةً هنا وهناك...

لا، أنا أكره الرّيحَ ودويَّها

الشبيهُ بصوتِ حيوانٍ أسطوريٍّ

يا إلٰهي، أولئك الذين يتضرّعون إليك،

ألم يعودوا يعرفونك إلاّ بالاسم ؟ !

لقد طَردتني من الحياة

فهل تَطردني من الموت ؟

ربما كان الإنسان غير جدير بالأمل

هل جفَّ نبعُ النّدم كذلك ؟

والخطيئةُ ما جدواها،
إن لم تعد تُفْضِي إلى الطهارة ؟ !
والجسد يكاد يتذكر
أنه كان ذات مرة، قويا
أما النَّفس فحمقاء مكدودة.
يا ربّ ! انظر إلى ضعفنا !

و «لويس عوض» في مقالة له عن «الأدب الإنجليزي..» يشير إلى أن الروح الإسلامية هي إحدى مقومات العالمية عند الشاعر «ميلتون» ويقول عنه(٣٤): «تقرأ الفردوس المفقود وتشعر أن ميلتون مسلم ،قوي الإيمان في كثير من نواحيه، تراه متطهرا لا يؤمن بالقسيس ووساطته بين الخالق والمخلوق، تراه شديد الإحساس بقيمة الحياة الدنيا..».

وقد أنجز الباحث «محسن محمد الدمرداش»(٣٥) من مصر بحثاً للحصول على درجة الدكتوراه ، بعنوان «عالم الإسلام في أعمال الأديب الألماني «جورج فريدريش داومر»، وقد بعث إليّ الموجز الآتي لرسالته(٣٦):

«يوضح الفصل الأول «علاقة دوامر بالشرق» عن طريق إلقاء نظرة عامة على حياته وأعماله. فقد اهتم بالتراث الثقافي للشرق، وبخاصة جانبه الإسلامي الذي عرضه شعراً في ديوانين هما «حافظ» و «محمد» ويعد داومر واحداً من الشعراء الذين تأثروا بالشرق الإسلامي تأثراً شديداً، وصوروه في انتاجهم الشعري اعتماداً على دراسات شاملة وأمينة، شأنه في ذلك شأن جوته وروكرت وهمر بورجشتال.

أما في الفصل الثاني فقد بحثنا تأثير القرآن الكريم في(٣٧) ديوان داومر الذي يحمل عنوان «محمد» وقد قمنا بادئ ذي بدء بتحديد ترجمات القرآن التي اعتمد عليها الشاعر. وحيث إنه قد جمع كمًّا كبيراً من الآيات وعرضها في قصائده فقد اعتمدنا في تناولها على تقسيم موضوعي انتهى بنا إلى مجموعة تتناول وجود الله وذاته العلية، ومجموعة تصور الآخرة، وأخرى تصف علاقة الإنسان بربه ثم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

يعرض الفصل الثالث المركز المتميز الذي تحتله الأحاديث الشريفة في أعمال داومر والتي استقاها من مصادر أمكن تحديدها علمياً. ومن الواضح أن داومر قد قدم في العديد من قصائده ما يشبه ترجمة للأحاديث، وقام في قصائد أخرى بإعادة صياغتها شعراً. ونستنتج تأسيساً على المناهج المقارنة أن هذه القصائد تعد استلهاماً شعرياً لعالم الإسلام وتعد في الوقت نفسه عرضاً لمبادئ الإسلام كما أوضحها وعاشها الرسول الكريم. فنرى أن مجموعة القصائد المعتمدة على الحديث تقدم صورة شاملة للرسول ﷺ وتعاليمه وسيرته وشخصيته.

استهدف الفصل الرابع بحث القصائد التي عالج فيها داومر موضوعات من الحضارة الإسلامية. لذلك فقد تتبعنا تاريخ الدولة الإسلامية وربطنا به قصائد داومر التي صورت الخلافة الإسلامية، فأظهر الخلفاء الراشدين، وبخاصة عمر بن الخطاب، ثم العديد من خلفاء الدولة الأموية والدولة العباسية والدولة العثمانية، مثل عمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وعثمان الأول وغيرهم.

وتناولنا كذلك شخصيات مميزة في الحضارة الإسلامية مثل المفتي والقاضي والإمام.

أما الفصل الخامس فيتضمن عرضاً لنتائج البحث التي تبين أن داومر ألف مجموعة من القصائد اعتمد فيها اعتماداً وثيقاً على القرآن والحديث ومصادر الحضارة الإسلامية الأساسية، ويتميز شعر داومر بأنه يتوخى الأمانة والموضوعية والتقدير في تصويره للإسلام وحضارته».

كما جاء في مقالة كتبها أستاذه المشرف بعنوان «فريد ريش داومر» شاعر ألماني أحب الإسلام، قال فيه: «عندما نشر جوته في عام ١٨١٩هـ (الديوان الشرقي للمؤلف الغربي) استهل به عصراً جديداً من الاهتمام بالثقافة العربية الإسلامية يقوم على الإعجاب والحب والتقدير. وكان المستشرقون المعتدلون من أمثال رايسكة وهامر بورجشتال قد رسموا على خريطة الدراسات الشرقية اتجاهات الموضوعية العلمية والبعد عن المهارات والجدل العقيم والتشويه المتعصب.. ودخل الشعراء والأدباء الساحة ونمت أنواع أدبية تقوم على معالجة الموضوعات الشرقية برز فيها

فريدريش روكرت وفريدريش داومر. ويحتل داومر (١٨٠٠هـ إلى ١٨٧٥هـ) مكاناً متميزاً بين هؤلاء الشعراء والأدباء جميعاً؛ لأن الصورة التي رسمها للشرق والإسلام جاءت رائعة صافية لا تشوبها شائبة. وجاءت متصلة اتصالاً وثيقاً بنظريته عن الفكر الديني الحديث المناسب لزمننا هذا، فقد كتب مستقلاً عن الإسلام دراسات عن المفهوم الديني بصفة عامة في إطار فلسفي وأخلاقي ولاهوتي. ثم جاءت صورة الإسلام التي رسمها فإذا هي مطابقة لمفهومه عن الفكر الديني الحديث، يقوم على احترام الحرية والإرادة والفطرة والتسامح والسعي إلى الحقيقة والعلم والربط بين الإرادة الفردية والإرادة الجماعية وبين الفرد والمجتمع.

والطريف أن داومر دخل إلى عالم الإسلام من خلال بوابة الدراسات المسيحية اللاهوتية. فقد درس العلوم الدينية المقارنة وعرف عن طريقها الإسلام، وأحبه وعكف على الكتابة عنه نثراً وشعراً. وقد تضافرت القصائد الكثيرة التي كتبها على مدى سنوات طوال في الربع الثاني من القرن التاسع عشر فكونت ديواناً أسماه (محمد) نتبين فيه مجموعات متميزة. فهناك مجموعة من القصائد تُعدُّ صياغة شعرية لآيات مختارة من القرآن الكريم استقاها من الترجمات التي أتيحت له. وهناك مجموعة ثانية يعتمد فيها اعتماداً أساسياً على الحديث الشريف وبخاصة بضع مئات منه اختارها وترجمها هامر بورجشتال ونشرها في مجلة (كنوز الشرق). والمجموعة الثالثة تعرض موضوعات مستقاة من كتب التراث وكتب التاريخ خاصة. وقد عرف داومر كيف يضع بصماته على هذه الأنواع الشعرية المعتمدة على مواد إسلامية. فكتب أمثولة الحيوان لا على طريقة لافونتين؛ ولكن مقتصراً على الحيوانات التي جاءت في القرآن والحديث، ومقتصراً على حكمة الإسلام. كذلك كتب القصيدة القصصية وقصرها أيضاً على موضوعات إسلامية. وكتب القصيدة الصوفية الإسلامية. ويعكف تلميذي محسن الدمرداش على إتمام رسالة دكتوراه يلقي فيها الضوء على هذا الشاعر».

الهوامش

(١) الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تأليف السيوطي تحقيق د. محمد علي لطفي الصباغ، ص ٢١٠ الحديث رقم (٤٦١).

(٢) الموسوعة التي تبنتها كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وصدر منها خمسة أجزاء (شعراً) وجزءان في النثر.

(٣) د. عبد الرحمن رأفت الباشا؛ المقدمة لكتاب شعر الدعوة الإسلامية في العصر الأموي ص ك، ل.

(٤) محمد حسن بريغش، على هامش الحوار حول الأدب الإسلامي، مجلة الأمة، العدد الثلاثون، السنة الثالثة جمادى الأخرة ١٤٠٣ آذار ١٩٨٣، قطر ص ٨٦.

(٥) محمد حسن بريغش، في الأدب الإسلامي المعاصر ـ دراسة وتطبيق ص ١٤٨.

(٦) في مفهوم الأدب الإسلامي، مجلة جامعة الإمام العدد الثاني ص ١٩٩ ـ ٢٠٢.

(٧) بخط اليد على مسودة البحث.

(٨) العدد (١١٠) الاثنين ٦ شعبان ١٤٠٩هـ ص ١٤.

(٩) زهر الآداب للحصري القيرواني ١/ ٣٨، ٣٩.

(١٠) صحيح البخاري ٣/ ١٧١ ـ ١٧٢.

(١١) سورة الروم : ٣٠.

(١٢) عدنان علي رضا النحوي ص ٢٦٣.

(١٣) سورة الروم : ٣٠.

(١٤) صحيح مسلم ٤/ ٢٠٤٧.

(١٥) جاء في تعليق فؤاد عبد الباقي : ومعناه كما تلد البهيمة بهيمة جمعاء، أي مجتمعة الأعضاء، سليمة من نقص، لا توجد فيها جدعاء، وهي مقطوعة الأذن أو غيرها من الأعضاء، ومعناه أن البهيمة تلد بهيمة كاملة الأعضاء لا نقص فيها.

(١٦) سورة الروم : ٣٠.

(١٧) منهج الفن الإسلامي ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(١٨) سورة البقرة : ١٤٦.

(١٩) سورة الأنعام : ٢٠.

(٢٠) سورة النحل : ٨٣.

(٢١) أحاديث الشعر ص ٣٥. تأليف الإمام عبد الغني بن عبد الواحد الجماعيلي، تحقيق محمد جميل سلطان، دمشق، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

(٢٢) الشعر والشعراء لابن قتيبة ١/ ٤٥٩.

(٢٣) انظر: شرح ديوان كعب بن زهير ص ٦.

(٢٤) خزانة الأدب ١/ ٤٣٤.

(٢٥) شاعر وكاتب عربي من أدباء المهجر.

(٢٦) من روائع الشعر العربي؛ مختارات خليفة محمد التليسي ٢/ ٩٢ ـ ٩٤.

(٢٧) من روائع الشعر العربي مختارات خليفة محمد التليسي ٢/ ٩٢ ـ ٩٤، وانظر له أيضاً في المرجع نفسه قصيدة «الطمأنينة»، ٢/ ٩٠ ـ ٩١.

(٢٨) اطلعت على مقالة بعنوان «قصائد مضيئة من الأدب العالمي» جمع وتقديم/ ميرفت ناجي السالم. ويتضمن مجموعة من القصائد اختارتها الباحثة، وكان مما قالته في تقديمها للمجموعة: «.. ويكاد القارئ يلاحظ دون عناء أن جميع الكتاب / النماذج الذين نقدمهم في تلك النزهة القصية في واحة الأدب العالمي أولئك جميعا اتفقوا دون تفاهم وتصميم على أن الله جل وعلا مبدع هذا الكون الشاسع الجميل و(خالقه) وهو ملاذهم وملجؤهم، وهم

عناصر دقيقة من مؤلفات الكون البديع ولا بـد لهم من عودة إليه مهما طال لهاثهم وراء اللقمة الطيبة، والموسيقى الصـاخبة، والحزن الـداكن والفرح الجميل.. وتتضخم أمـامه الحقيقـة التي طالما تعـامى عنها في زحمة الحيـاة الصـاخبة ألا وهي أن الله وحـده هـو الملجأ والمنقـذ والخالق لهذا الكون الفسيح ومخلـوقـاتـه بشتى صنوفهـا وطبيعتها، وقد رأيت أنها نماذج مناسبة لعرضها في سياق هذا البحث.

(٢٩) في رياض الشعر العالمي.

(٣٠) الأسبوع الأدبي، العدد (٢١٦).

(٣١) في رياض الشعر العالمي.

(٣٢) الأسبوع الأدبي، العدد ٢٢٤.

(٣٣) الآداب الأجنبية العدد (٤٥) السنة الثانية عشرة، دمشق، ١٩٨٥ ص ١٠٩.

(٣٤) لويس عوض، الأدب الإنجليزي أدب عالمي، الهلال. ج٢ م٤٩ ص٢٠٨ سنة ١٩٤١م.

(٣٥) مدرس مساعد بقسم اللغة الألمانية بكلية الألسن ـ جامعة عين شمس.

(٣٦) في خطاب بعثه من القاهرة في غرة ذي القعدة عام ١٤١١هـ وذكـر فيه أنه أتم رسالة الدكتوراه في ألمانيا وسوف يناقشهـا بكلية الألسن في جامعة عين شمس في النصـف الثاني من ذي القعدة إن شاء الله «وذكـر أنها «تتناول» العـالم الإسلامي في أعمال الأديب الألماني جـورج فـريد ريش داومـر» وقد أرفـق بخطابـه مقالاً نشره الأستـاذ المشرف على الرسـالة الدكتور مصطفى مـاهر، بجريدة الأهـرام عن الشاعر الألماني الذي أحب الإسـلام، وكذلك أرفق تلخيصاً موجزاً للرسالة قدمه للجامعة المصرية.

(٣٧) في الأصل (على).